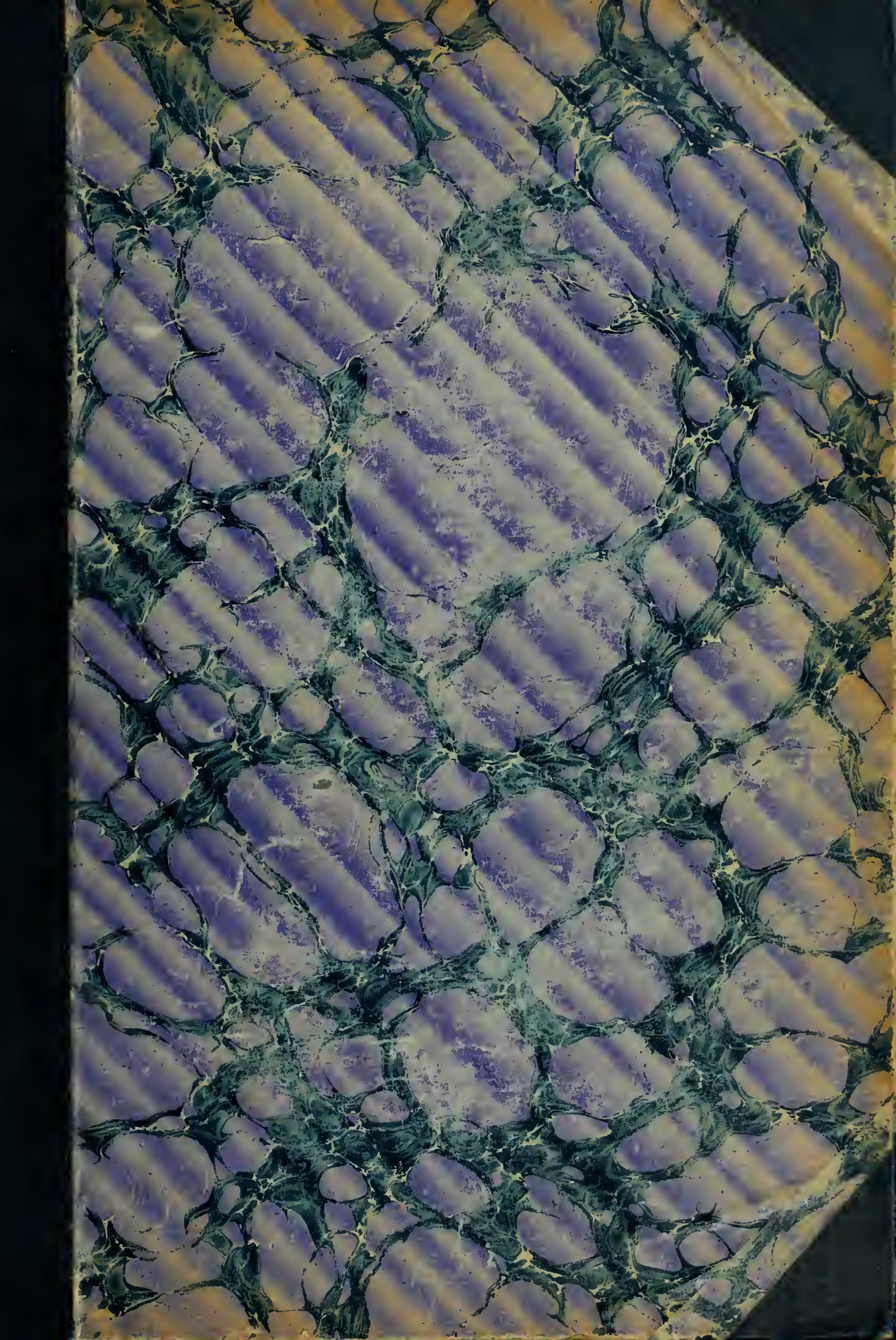


1882

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

TOME PREMIER

SOMMAIRE

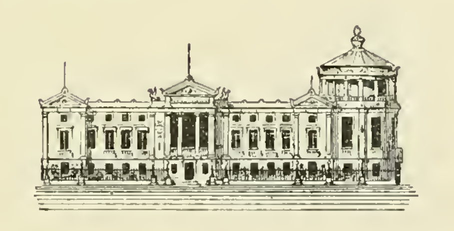
1. Rapport au ministre. — 2. Le Mandara (Extrait du Catalogue.) — 3. Le Mythe de Vénus, par M. Hignard. — 4. De l'usage des bâtons de main, par M. Chabas. — Un Ostracon égyptien, par M. E. Naville. — 6. Races connues des Égyptiens, par M. E. Lefébure. — 7. Tableau du Kali-Youg, par M. Garcin de Tassy. — 8. Le Pessimisme brahmanique, par M. Paul Regnaud. — 9. Le dix-septième chapitre du Nâtya-Çastra (restitution de texte), par M. Regnaud. — 10 Visites des premiers Bouddhas dans l'île de Lanka, par le Rév. M. Alwis, traduit de l'anglais par M. de Milloué, directeur du Musée Guimet. — 11. Voyage au Yun-nan, par M. J. Dupuis. — Exégèse chinoise, par M. E. Philastre. — 13. Le Feng-Shoui, par le Dr Eitel, traduit de l'anglais par M. de Milloué, directeur du Musée Guimet. — 14. Shidda, traduit du japonais par M. Ymaizoumi et M. Yamata. — 15. Conférence entre la secte sin-siou et la mission scientifique française, par MM. Ymaizoumi, Tomii et Yamata. — Note sur les cours de langues orientales à Lyon.

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

TOME PREMIER



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1880

RAPPORT

AU MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

SUR LA

MISSION SCIENTIFIQUE DE M. ÉMILE GUIMET

DANS L'EXTRÊME ORIENT

Monsieur le Ministre,

Par arrêté en date du 10 avril 1876, vous avez bien voulu me charger d'une mission au Japon, en Chine et aux Indes, pour y étudier les religions de l'extrême Orient.

Je viens vous rendre compte de ce que j'ai pu faire, grâce à votre haut patronage, et de ce que j'espère encore entreprendre pour compléter les études commencées dans les régions que je viens d'explorer.

Mon rapport se divisera naturellement en trois parties, correspondant aux trois contrées que j'ai visitées.

JAPON

Le gouvernement japonais entreprend de grandes réformes religieuses, et il semble avoir considéré mes études comme une excellente occasion pour

lui de connaître plus à fond les dogmes bouddhiques, et de rectifier d'une manière plus complète les croyances shintoïstes.

C'est donc dans des circonstances très opportunes que j'ai entrepris ma mission.

D'une part, le clergé bouddhique redoutait de nouvelles suppressions de sectes, ou craignait de voir encore quelques-uns de ses temples fermés, et non seulement il mit beaucoup de complaisance à me donner tous les renseignements qui m'étaient nécessaires, mais il voulut que les réceptions qui m'étaient faites dans les sanctuaires aient lieu avec un grand éclat et une pompe tout à fait princière.

D'autre part, le Shin-to, qui est la religion officielle, se mit en devoir de lutter de magnificence et de bonne volonté avec la croyance rivale.

J'ai visité, dans ces conditions exceptionnelles, les grands temples de Nikko, de Tokio, d'Ishé et de Kioto, ainsi que ceux qui sont échelonnés sur la route appelée Tokaïdo.

Dans les superbes monuments de Nikko, les prêtres bouddhiques célébrèrent, à l'occasion de mon passage, une grande cérémonie religieuse avec procession, offrande de fleurs, etc.

A Kioto, M. Makimoura, gouverneur de cette ancienne capitale des mikados, fit organiser de véritables conciles, six pour les sectes bouddhiques et un pour le Shin-to.

Dans ces réunions, les savants docteurs répondirent de fort bonne grâce à toutes mes questions, me firent présent de livres religieux et d'objets sacrés, m'indiquèrent les ouvrages que je devais me procurer pour bien connaître leurs idées, et rédigèrent des réponses simples et claires à des demandes que je leur laissais par écrit, sur la création, l'intervention divine, la prière, les miracles, la vie future et la morale.

Ces conciles avaient toute la solennité des cérémonies religieuses et officielles; ils se sont tenus dans les sanctuaires mêmes ou dans les chambres impériales. Je citerai particulièrement les réceptions des sectes Zen-siou et Hokké-siou, la réunion shintoïste qui se termina par une cérémonie en l'honneur de Ten-Man Gou, le dieu lettré, et le grand concile Sin-siou qui dura un jour entier, en présence d'un clergé considérable, et eut lieu dans le célèbre et ravissant pavillon du Siogoun Taï-Ko.

En dehors de ces assemblées, j'eus de nombreuses conférences particulières avec des prêtres dont les connaissances spéciales demandaient à être étudiées à part.

Je n'ai éprouvé quelque difficulté qu'à Ishé, la ville sacrée du Shin-to. Malgré la lettre de recommandation que m'avait remise le gouvernement japonais, malgré l'escorte d'honneur qui m'accompagnait et qui indiquait le cas qu'on faisait de ma mission, les administrateurs religieux de ce pays prétendirent qu'ils étaient complètement indépendants et se refusèrent non seulement à me donner les explications que j'étais venu chercher, mais à me laisser pénétrer jusqu'au grand prêtre des temples.

Après une journée de pourparlers, je pus enfin voir le grand prêtre, qui fut charmant. Il me reçut devant son clergé et tout son personnel d'employés, me fit des excuses de l'accueil qu'on m'avait fait, me donna des livres saints et me fit voir les objets sacrés de ses trésors.

De plus, après m'avoir fourni tous les renseignements que j'avais demandés, il organisa en mon honneur une danse religieuse, telle qu'on l'exécute les jours de grande fêtes ou en présence de S. M. le mikado.

A part cet incident qui s'est fort heureusement terminé, j'ai rencontré partout l'accueil le plus sympathique.

J'avais attaché à la mission un habile dessinateur, M. Félix Regamey, le correspondant bien connu des journaux illustrés de Londres, de New York et de Paris ; il a reproduit fidèlement soit les monuments religieux, soit les scènes intéressantes du voyage, et j'aurai sans doute l'honneur un jour de mettre sous vos yeux la série fort curieuse de ses dessins et aquarelles.

En dehors de son précieux concours, mon travail a été facilité par d'excellents interprètes parlant bien le français et connaissant le japonais littéraire et le chinois. Ces jeunes gens sortent de l'école française de M. Dury ; ils me rejoindront en France où ils m'aideront à coordonner mes notes et mes livres, et contribueront à former l'école japonaise et chinoise que je compte fonder à Lyon, et dont j'ai déjà eu l'honneur de vous entretenir.

Je reviens donc du Japon avec les documents les plus complets et les plus importants sur les religions de ce pays. J'ai rapporté avec moi plus de *trois cents* peintures japonaises religieuses, *six cents* statues divines et une col-

lection de plus de *mille* volumes soigneusement catalogués en chinois, en japonais et en français.

Je n'ai pas la prétention d'avoir en trois mois élucidé tous les mystères des croyances japonaises, mais j'ai établi avec les prêtres du pays des relations qu'ils demandent à continuer, et je suis muni de renseignements considérables que je mets à la disposition de tous ceux qui s'intéressent à ces questions.

Parmi les personnes qui m'ont le plus secondé dans mes recherches, je me permets de signaler particulièrement à votre bienveillante attention M. Riouitshi-Kouki, secrétaire général, faisant fonction de ministre de S. M. le mikado pour le département de l'instruction publique. M. Maki-Moura, gouverneur de Kioto, et M. Léon Dury, ancien consul de France à Nagasaki, ancien directeur de l'école française de Kioto et professeur au Kaïségakou (école polytechnique) de la capitale.

Mais je n'oublierai pas, Monsieur le Ministre, que c'est à votre haut patronage que je dois le succès de ce voyage, et que c'est à vous tout spécialement que doit en revenir l'honneur.

CHINE

J'avais trouvé au Japon toutes les facilités possibles pour remplir la mission dont Votre Excellence a bien voulu me charger ; je me suis heurté en Chine à l'indifférence des mandarins, à l'hostilité des prêtres locaux et au manque complet d'interprètes chinois parlant français.

Du reste, les religions de la Chine sont déjà très étudiées ; grâce aux publications du dix-huitième siècle, grâce aux travaux récents des savants européens, grâce aux recherches des missionnaires chrétiens, les points dogmatiques de ces croyances se trouvent de plus en plus élucidés.

Mais il faut considérer que les idées bouddhiques ne se sont fait jour dans ces pays qu'au moyen d'une armée d'idoles, que les doctrines de Lao-Tseu ont été envahies par le fétichisme local le plus compliqué, et qu'enfin la saine philosophie de Confucius elle-même a versé dans les superstitions naturalistes

du Feng-Shoui, qui figure officiellement sur les programmes des examens littéraires.

On voit donc que les religions des Chinois sont ailleurs que dans les croyances qu'on peut étudier avec les livres, et qu'il y a à faire sur place une sorte de statistique des dieux usuels; puis, muni de ces documents, étudier par suite de quel affaissement des doctrines pures et élevées se sont peu à peu transformées et ont abouti aux pratiques les plus superstitieuses.

Le temps m'a tout à fait manqué pour entreprendre ce travail, qui, pour être fécond, doit s'étendre à la Chine entière; mais j'ai fait mes efforts pour établir des relations avec les savants résidant en Chine, avec les mandarins, chefs de province, et même avec les prêtres de certains temples, afin de préparer dans ce sens une seconde mission qui pourrait émaner de l'école japonaise et chinoise que je vais établir à Lyon.

La bienveillance des missionnaires catholiques et protestants m'a mis à la tête d'une bibliothèque religieuse chinoise presque aussi considérable que celle que j'ai rapportée du Japon; cette collection se complètera par correspondance, et j'espère aussi la doubler peu à peu des représentations sculptées ou peintes de toutes les divinités du Céleste-Empire.

Le mahométisme, qui joue en Chine un rôle considérable, a été sérieusement étudié par notre consul de France à Canton, M. de Thiersant, et la science aura sans doute bientôt à sa disposition l'important ouvrage que prépare ce travailleur consciencieux, si bien au courant des choses de l'extrême Orient.

Vous voyez, Monsieur le Ministre, que ne pouvant moi-même rassembler tous les documents nécessaires à l'étude dont vous m'avez chargé, j'ai fait tous mes efforts pour terminer en France le travail commencé en Chine, faciliter de nouvelles recherches et tâcher que mes successeurs soient à l'abri des inconvénients qui m'ont entravé.

INDES

En parcourant les Indes, je me suis attaché surtout à établir de nombreux centres de renseignements, soit auprès des savants européens, soit auprès des adeptes des nombreuses sectes religieuses qui couvrent ce sol fertile en croyances.

J'ai visité avec soin les temples brahmaniques, bouddhiques, parsis, mahométans et jaïna, j'ai assisté à de nombreuses cérémonies, et les notes que j'ai prises sont complétées par les excellents dessins de M. Félix Regamey, qui m'a accompagné pendant tout mon voyage.

A Ceylan, j'ai trouvé un bouddhisme fort dégénéré, entaché de wishnouïsme, et qui, à plusieurs reprises, a été obligé de faire venir de Siam et de la Birmanie les traditions perdues.

Depuis quelque temps, les bonzes se remettent à l'étude de leurs dogmes et à la pratique du sanscrit. J'ai obtenu que deux jeunes prêtres, l'un de la secte Burmah, l'autre de la secte Siamis, me rejoindraient en France pour y faire des études, professer le sanscrit et le singalais à mon école orientale de Lyon, me traduire les livres et les vieux manuscrits religieux que j'ai pu me procurer, et me donner enfin sur place tous les renseignements nécessités par l'étude de leur religion.

Dans le sud de l'Inde, j'ai trouvé des temples splendides, un culte pur et des prêtres aussi exaltés qu'ignorants de leurs propres croyances. Là les processions d'éléphants, les danses des bayadères, les réceptions religieuses avec *salam* et guirlandes de fleurs, toutes les pompes extérieures, ont été mises en usage pour accueillir le délégué de votre ministère; mais les renseignements religieux ont complètement fait défaut.

Dans le nord de la Péninsule, au contraire, le culte a perdu ses antiques traditions; les étrangers sont reçus avec indifférence, mais les brahmes, élevés dans les écoles anglaises, sont à même de fournir tous les éclaircissements possibles sur leurs propres idées et sur celles du peuple qui les entoure.

J'espère que quelques Indous se décideront à venir travailler à l'école orientale de Lyon. La difficulté à surmonter, c'est que tout individu qui s'éloigne de son pays perd sa caste, et quand on est Brahme cela mérite quelque réflexion.

Les savants que j'ai eu l'honneur de voir ont bien voulu me dresser des listes de tous les les livres spéciaux que je pourrais trouver à Londres ou à Paris; ils se sont chargés, en outre, de me procurer tous les travaux locaux publiés en brochures, et qu'on ne peut trouver en Europe.

C'est également grâce à leur obligeance que je pourrai avoir peu à peu une collection aussi complète que possible de toutes les représentations divines du pays, et aussi de tous les vases sacrés et objets symboliques qui servent au culte des différentes sectes.

CONCLUSION

En résumé, Monsieur le Ministre, j'espère pouvoir établir à Lyon :

1° Un Musée religieux, qui contiendra tous les dieux de l'Inde, du Japon et de l'Égypte. Ces deux dernières collections sont déjà complètes :

2° Une Bibliothèque des ouvrages sanscrits, tamoul, singalais, chinois, japonais et européens, traitant particulièrement des questions religieuses;

Près de trois mille volumes sont déjà rassemblés ;

3° Une École, dans laquelle les jeunes Orientaux pourront venir apprendre le français, et les jeunes Français pourront étudier les langues mortes ou vivantes de l'extrême Orient.

Cette École aura des professeurs indigènes, de croyances différentes. Je suis déjà assuré du concours de cinq sectes bouddhiques japonaises, de deux sectes bouddhiques indiennes, d'un confucéen et de plusieurs shintoïstes.

J'ai tout lieu de supposer que cette institution, aussi utile aux intérêts commerciaux qu'à la philosophie et à la philologie, sera fréquentée par les nombreux jeunes gens de Lyon qui se destinent au commerce extérieur ou que l'éloignement de la capitale prive des moyens de se livrer aux études des langues.

Cette Ecole sera en relation constante avec les correspondants spéciaux que j'ai établis dans l'Inde, la Chine, le Japon, et toute personne qui s'intéresse aux questions religieuses pourra y trouver des informations sûres et immédiates.

C'est grâce à cette organisation que je pourrai successivement publier EN FRANÇAIS, AVEC LE TEXTE ORIGINAL EN REGARD, les traductions des documents inédits que j'ai rapportés.

La première publication reproduira les notes manuscrites, rédigées sur mes questionnaires, et remises par les prêtres mêmes des religions qui ont fait l'objet de mes études.

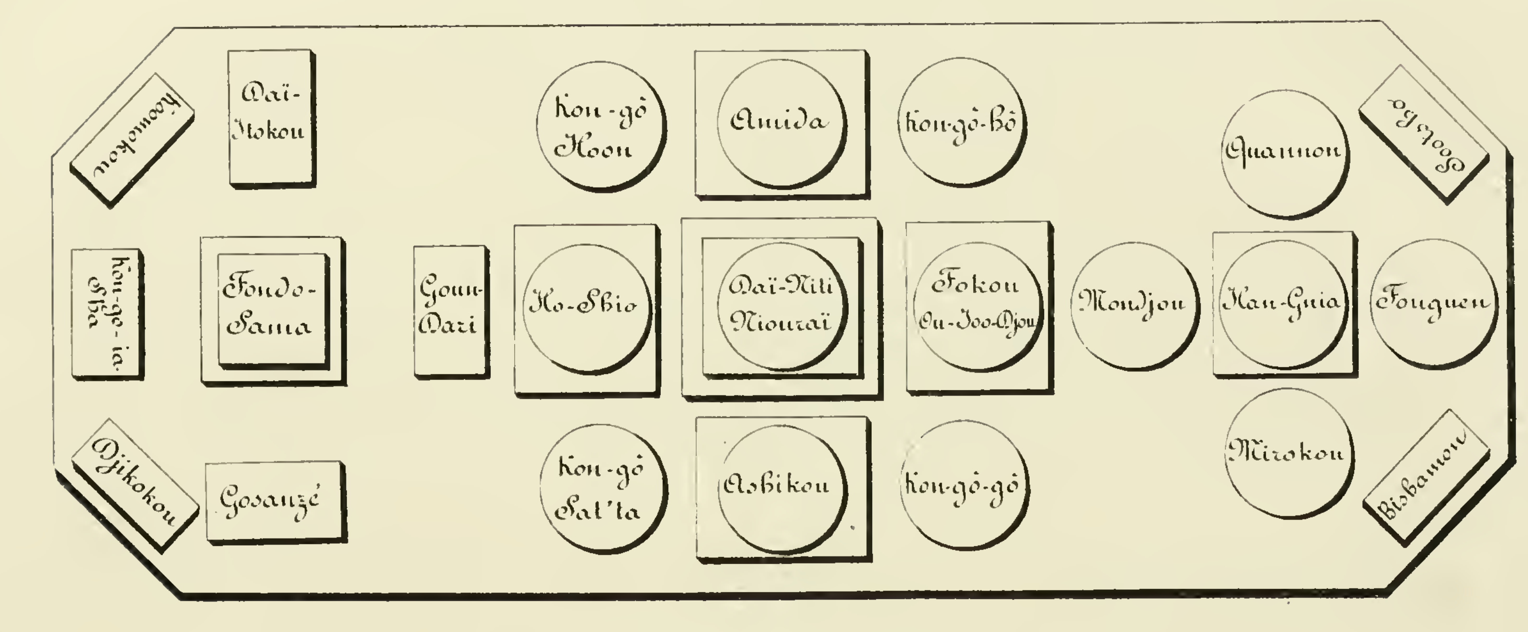
Vous voyez, Monsieur le Ministre, que j'ai fait tous mes efforts pour que la mission dont vous m'avez chargé ne soit pas sans résultat. Il a fallu toute la force que me donnait votre protection officielle pour me permettre d'accomplir en quelques mois ce qui, en toutes autres circonstances, eût nécessité des années.

Croyez que je conserverai le souvenir le plus reconnaissant de cet appui bienveillant et efficace.

Je suis avec respect, Monsieur le Ministre,

De Votre Excellence le très dévoué serviteur,

ÉMILE GUIMET.



Imp A. Roux. Lyon. rue Centrale, 21

MANDARA DE KOOBOO-DAISHI.

— SECTE SÏN-GON —

LE MANDARA

(EXTRAIT DU CATALOGUE)

Au milieu de la salle japonaise est un grand socle, sur lequel on a placé le fac-simile du Mandara de Kooboo Daïshi dans le temple Too-dji. Cette reproduction a été faite avec beaucoup de soin par Yamamoto, sculpteur de Kioto.

Mandara veut dire *ensemble complet*. Il représente le symbolisme de l'univers, personnifié par les principaux Bouddhas.

Il y a, suivant les sectes, des Mandaras plus ou moins compliqués. Celui de la secte Sin-gon se compose de mille soixante et un personnages dont soixante et un seulement se préoccupent de la marche de l'univers.

Au IXe siècle, Kooboo-Daïshi plaça dans le temple de Too-dji un Mandara simplifié, composé de dix-neuf personnages : c'est celui qu'on a fait reproduire.

Il se compose de trois groupes.

Pour en comprendre le sens, il faut savoir que les Bouddhas ont trois manières d'être :

1° Pouvoir de se perfectionner, quoique déjà Bouddha ;

2° Pouvoir de descendre à l'état de Boutsats, et de s'incarner dans les êtres, pour sauver les âmes par la douceur et la persuasion ;

3° Pouvoir de se transformer en Mio-ô ou Tembou, et d'agir contre les passions par la force et la peur.

Le groupe du milieu représente au centre Daï-Niti-Niouraï, le grand Niti (*Niti*, lumière, le grand *Nitou*), perfection par excellence. — L'index de sa main droite représente l'intelligence qui traverse et domine les cinq éléments représentés par les cinq doigts de la main gauche.

Quatre émanations principales et quatre émanations secondaires.

Les quatre principales sont des *Vertus* (pouvoirs) de Daï-Niti, personnifiées par des êtres devenus Bouddhas.

Ashikou (celui de devant) représente la foi naissante : le premier pas dans la croyance est le plus important; c'est une des quatre grandes vertus. La main gauche ferme le poing en serrant l'extrémité du vêtement : indice de volonté ; la main droite est ouverte et penchée vers la terre pour attirer les êtres : geste de charité.

Ho-Shio (à gauche) avait, de son vivant, admirablement réglé sa conduite. Il personnifie la seconde vertu de Daï-Niti, qui est de vivre parfait. Il tient aussi son poing gauche fermé, et sa main droite, les trois doigts levés (comme font les évêques chrétiens), représente les trois manières d'être des Bouddhas. Quelquefois les cinq doigts sont levés et représentent Daï-Niti et ses quatre vertus.

Amida (derrière) prêche et dirige. — Il représente le pouvoir d'expliquer les lois divines; c'est l'éloquence basée sur le raisonnement. Amida *(a*, sans, *Minda*, vie, éternel. *Aminta Aminti)* présidant à l'ouest, région funéraire, joue dans certaines sectes un grand rôle vis-à-vis des âmes. Le *Swastica*, la croix éclatante que les Bouddhas portent sur la poitrine, lui est consacrée. — Il tient la main gauche (les éléments — l'univers), réunie par le bout des doigts à la main droite (sa propre nature, son âme), ce qui symbolise l'identification des êtres avec Amida : c'est presque l'âme universelle.

Fokou-ou-Joo-Djou (à droite) sauve les hommes par tous les moyens possibles. Son poing gauche est fermé. Sa main droite horizontale, la paume en l'air, est placée sur sa poitrine, indiquant la ferme volonté de son cœur de sauver l'univers, comme il s'est sauvé lui-même. Dans certaines sectes Sakia Mouni est assimilé à Fokou-ou-Joo-Djou.

Les quatre émanations secondaires, placées entre les quatre précédentes, dérivent de ces dernières et les aident à assister Daï-Niti dans toutes les parties du Hokaï (le ciel bouddhique).

Le groupe de gauche représente la transformation en Tembou du groupe central.

Foudo-Sama *(Fou*, sans, *do*, mouvement inébranlable, stable). — Transformation de Daï-Niti. — Sous cette forme il dirige les hommes par la terreur et par les supplices au besoin.

Le rocher indique la stabilité, le feu indique les passions.

Il sait être calme et inflexible au milieu des sentiments violents de l'humanité.

Il y a quelquefois une cascade sous ses pieds, car ses adeptes ont l'habitude de se mortifier par des douches.

Le sabre qu'il tient doit détruire les passions. La poignée à trois pointes est faite avec l'instrument sacré qui représente les trois manières d'être des Bouddhas.

La corde attache les mauvais esprits.

La coiffure à huit mèches (quatre Bouddhas et quatre Bousats) est réunie en tresses sur le côté comme la coiffure d'Horus.

Les quatre émanations de Foudo-Sama sont des transformations en Mio-ô des quatre vertus de Daï-Niti.

Fokou-ou-Joo-Djou Niouraï se transforme en *Go-san-zé* (celui de devant). se donne huit bras, saisit des armes terribles, et, pour le bon exemple, terrasse un malheureux couple dont l'histoire est navrante : Daï-Dizaïten, le mari, avait toutes les passions ; sa femme Ou-Mako, toutes les curiosités, surtout le goût des sciences et des connaissances religieuses autres que le bouddhisme ; aussi Go-san-zé la remet à sa place sans merci.

Amida se transforme en *Daï-itokou* (derrière), enfourche un taureau vert, symbolisme de l'être qui a perdu la bonne la voie, et s'élance, armé de toutes pièces, à la poursuite des méchants.

Ashikou devient *Kon-go-ia-sha*, s'entoure de serpents qu'il sait charmer ; et marche, terrible, plus persévérant que jamais.

Ho-shio devient *Goun-dari*, multiplie ses bras, mais les arme surtout d'objets religieux. Il fait des bonds énormes pour écraser les lotus, emblèmes du cœur de l'homme, qu'il fait ainsi épanouir de force.

Le groupe de droite. Han-Gnia. — Troisième division des livres bouddhi-

ques. — C'est un livre, et c'est un dieu, dieu de lumière et d'intelligence, dieu de démonstration et de persuasion. — Il est facile de retrouver sous ce mythe des traces du lumineux *Agni* (ignis) et des rapports avec l'hiéroglyphe latin *Agnus*, qui représente l'Agneau resplendissant couché sur le livre sacré (Émile Burnouf, *Science des religions*).

Autour de ce dieu se tiennent : Mirokou (devant) Quanon (derrière), Mondjou (gauche), Fouguen (droite). Les deux derniers, disciples de Sakia-Mouni, et qu'on représente ordinairement avec ce Bouddha : Fouguen sur l'éléphant, et Mondjou sur le lion.

Mirokou tient la pagode aux cinq formes représentant les cinq éléments : l'espace, l'air, le feu, l'eau et la terre.

Quanon tient dans la main gauche la fleur entr'ouverte du lis d'eau (cœur de l'homme prêt à s'épanouir dans la perfection), et a la main droite ouverte l'index et le pouce réunis, signe de charité.

Mondjou tient dans sa main gauche le *pedum* (crosse, bâton pastoral), et a la main droite ouverte, posée sur la jambe droite, ce qui signifie qu'il exaucera les désirs que les êtres forment pour leur salut.

Fouguen tient dans sa main gauche le lotus ouvert sur lequel repose le livre Daï-Han-Gni, ce qui indique que ce livre saura ouvrir le cœur des hommes; et a sa main droite comme Quanon, ouverte pour attirer les êtres par la charité.

Aux angles les quatre points cardinaux terrassant les démons ennemis de la religion bouddhique :

Bishamon (Est), figure bleue ;
Koomokou (Sud), figure rouge ;
Djikokou (Ouest), figure verte ;
Sootsho (Nord), figure couleur de chair.

LE MYTHE DE VÉNUS

PAR

M. H. HIGNARD

De toutes les divinités de l'Olympe antique, une surtout reste encore vivante parmi nous, en plein monde chrétien, par la poésie et par les arts; c'est Vénus. Mère des Amours, déesse des plaisirs, type de la beauté féminine, à ces divers titres la poésie érotique lui a conservé, même parmi ceux auxquels l'antiquité est inconnue, une popularité parfois assez fâcheuse ; et quant aux sculpteurs et aux peintres, Vénus leur fournit un thème si propice pour représenter de belles formes nues, que l'art moderne rivalise avec celui des anciens pour nous la montrer sous toutes les attitudes. Il n'est pas une seule de nos expositions des beaux-arts où nous ne la voyions revenir avec quelque variante de pose ou d'accessoires.

Mais parmi ceux qui parlent de Vénus, qui la taillent dans le marbre ou la peignent sur la toile, bien peu la connaissent réellement. Sa beauté et le rôle qu'elle joue entre les deux sexes, tout est là pour le plus grand nombre. Ce qu'était à l'origine cette divinité si universellement invoquée, on ne se le demande guère. Il est du reste difficile de le bien démêler, car toutes les origines sont obscures et souvent impénétrables. Vénus a une histoire longue et compliquée, non seulement à Rome, sa dernière étape, non seulement

en Grèce, où elle règne sous un autre nom, celui d'Aphrodite, mais encore en Orient, d'où elle est venue en Grèce. C'est même de l'Orient qu'elle a apporté ce nom d'Aphrodite, qui n'est pas grec, malgré une apparence trompeuse, mais appartient à une racine sémitique. C'est cette histoire que nous voudrions retracer dans les limites de nos connaissances, et en résumant quelques-unes des recherches qui sont l'honneur de notre siècle dans le domaine de la mythologie. L'origine orientale de Vénus a paru une excuse suffisante pour justifier l'insertion de ce travail dans une publication spécialement consacrée aux langues, aux idées et aux choses de l'Orient.

I

C'est par la littérature de Rome que Vénus a été d'abord connue des modernes, et cependant on ne l'y voit guère paraître qu'assez tard. Même dans le culte des Romains cette déesse semble n'occuper qu'une place très restreinte pendant les six premiers siècles de la République. Mais vers le temps de Sylla elle prend tout à coup une grande importance. Les poètes sont pleins de son nom, et les hommages du culte officiel lui donnent un rang à part entre toutes les autres divinités Sous le nom de Victorieuse *(Venus Victrix)* le peuple romain l'adopte pour sa protectrice; il lui fait honneur de ses victoires. Pompée lui élève un temple au sommet du théâtre qui doit éterniser le souvenir de ses succès militaires. En même temps, consacrant une antique tradition qu'on trouve déjà dans Ennius, les Romains l'honorent sous le nom de Vénus Mère *(Genitrix)* comme la mère des descendants d'Énée avec lesquels ils se plaisent à se confondre. C'est dès lors l'*Eneadum Genitrix* que chante Lucrèce. Au temps de César cette fiction se développe et prend une importance politique. César rattache hardiment la généalogie de sa famille, la *gens Julia*, au légendaire Iulus, fondateur d'Albe-la-Longue, fils d'Énée et petit fils de Vénus. Il voit non sans raison, dans cette origine divine, un ressort pour agir sur les imaginations et les préparer à sa domination future. Auguste, en qualité de fils adoptif de César, prend à son profit cette généalogie céleste, et s'en fait un moyen de règne. Dès lors le branle est donné; tous les poètes, à la suite de Virgile, chantent

la divine mère du prince; tous les empereurs, même après l'extinction de la famille d'Auguste, gardent le bénéfice de cette brillante fiction. Vénus devient la divinité nationale de Rome; sa statue se dresse en divers lieux avec celle de Rome elle-même personnifiée et divinisée, comme dans le temple que leur élève l'empereur Hadrien près de l'arc de triomphe de Titus.

Mais, à côté de cette Vénus officielle et majestueuse de la politique, les poètes latins et les peintures de Pompéi nous en montrent une autre beaucoup moins imposante, qui parfois compromet un peu la patronne du peuple romain et l'aïeule de la dynastie: c'est la Vénus des amoureux, protectrice des plaisirs et des doux larcins, mère des désirs, *Mater sæva cupidinum*, et patronne, hélas! des courtisanes. On peut croire que le culte de cette dernière, bien que moins solennel, n'était pas moins répandu. C'est celle que les modernes connaissent le plus. Mais il importe de noter qui ni l'une ni l'autre de ces deux Vénus n'avaient un droit réel à porter ce nom: ni l'une ni l'autre n'étaient la véritable Vénus; l'une et l'autre étaient des Aphrodites et venaient de la Grèce.

La Vénus véritable, celle à laquelle ce nom appartenait en propre, était une ancienne divinité des peuples latins qui paraît avoir été surtout une déesse des jardins. C'étaient les jardiniers qui célébraient ses fêtes. Elle est restée telle jusqu'au jour où les Romains, par leurs relations avec la Grande-Grèce et la Sicile, se sont trouvés en présence de l'Aphrodite adorée par la race hellénique, et de la déesse à laquelle les Phéniciens avaient élevé, sur le mont Éryx, un sanctuaire célèbre. Comment la divinité grecque et phénicienne (nous verrons plus loin que c'est la même) s'est-elle confondue avec la Vénus latine, lui donnant ses traits caractéristiques et sa légende, mais lui prenant son nom, c'est un des faits les plus curieux que nous présente l'histoire des religions antiques; fait qui, du reste, n'est pas isolé, car c'est ainsi que l'Athéné grecque a pris le nom de la Minerve latine en lui donnant tous ses attributs, et que l'Héphæstos grec s'est substitué, sauf le nom, au Vulcain latin. En ce qui concerne Vénus, ce fait serait inintelligible si l'on ne connaissait d'abord à un degré suffisant l'Aphrodite grecque et phénicienne. Nous en remettons l'explication au moment où, redescendant le cours des âges, nous reviendrons de Grèce en Italie. Alors seulement nous pourrons montrer avec quelque vraisemblance comment

la divinité orientale et grecque s'est identifiée peu à peu avec l'antique protectrice des jardins du Latium ; comment, sauf quelques modifications exigées par le caractère et la politique des Romains, Aphrodite est devenue Vénus.

II

De même qu'il y a deux Vénus à Rome, en Grèce il y a deux Aphrodites. Leur différence se montre dans les plus anciens monuments de la tradition et de la poésie, dans les poèmes d'Homère et d'Hésiode.

Dans les uns comme dans les autres, il est vrai, les trois noms de la déesse, Aphrodite, Cypris, Cythérée, sont les mêmes (les deux derniers sont des surnoms dont nous verrons bientôt l'explication). Pour Homère comme pour Hésiode, elle est la déesse des amours. C'est elle qui a donné Hélène à Pâris, et qui les réconcilie conjugalement quand ils se querellent, comme à la fin du chant III de l'*Iliade*. Elle prête à Héra sa ceinture toute-puissante quand celle-ci veut séduire son époux Zeus. L'*Odyssée* nous la montre même pratiquant l'amour libre et très libre dans ce récit de Démodocus qui est un vrai fabliau.

Pour les deux poètes, Aphrodite est la représentation de la beauté, c'est la grande séductrice « qui charme le cœur des hommes et des dieux. »

Mais Aphrodite n'a point chez le poète de l'*Iliade* la même origine que chez celui de la *Théogonie*. C'est là une différence capitale, caractéristique, qui trahit deux mythes tout à fait distincts, bien qu'ils soient déjà mêlés en partie dès les temps homériques.

Dans l'*Iliade* Aphrodite est fille de Zeus et de Dioné, la grande déesse de Dodone ; dans la *Théogonie* elle est née de l'écume des flots à la suite de la mutilation d'Ouranos par Kronos. On peut en induire que nous voyons dans Homère le vrai mythe grec, le mythe indigène, et dans Hésiode une importation étrangère dont il n'est pas difficile de démêler la source.

Étudions d'abord l'Aphrodite grecque, la fille de Dioné. Cette Dioné, comme divinité distincte d'Aphrodite, a été plus tard mise en oubli, par suite de la prédominance qu'avait prise le mythe hésiodique. La déesse née

de l'écume des flots ne pouvait plus avoir de mère. Dès lors le nom de la mère devint un des surnoms de la fille. Aphrodite est déjà nommée Dioné chez les Alexandrins, chez Théocrite notamment. Virgile. Ovide, Stace, lui donnent aussi ce nom. Mais à l'origine, pour la Grèce primitive, l'une est la mère, l'autre la fille.

Dioné a été longtemps la divinité principale d'une grande partie de la Grèce, particulièrement de l'Épire. Si nous examinons philologiquement son nom, il nous est aisé d'y reconnaitre une forme féminine de *Dios* ou Zeus, le Dieu suprême, identique au *Deus* des Latins. Dioné était adorée à Dodone conjointement avec Zeus son époux, formant avec lui le couple sacré qu'on trouve dans toutes les religions primitives. Il est permis de l'identifier avec la Junon latine; c'est la même fonction mythique et le même nom, qui veut dire simplement « la déesse. »

Ainsi dans ces premiers temps de la Grèce, Dioné était une Junon locale, et probablement celle des populations pélasgiques répandues sur les deux rives de l'Adriatique. Plus tard l'Héra d'Argos prévalut, peut-être parce que la race argienne avait prévalu sur ses voisines. *Héra* veut dire « maîtresse » Au fond l'une et l'autre étaient des *Reines du ciel*, comme plusieurs divinités orientales dont nous aurons à parler bientôt.

A l'origine toutes ces divinités étaient identiques, mais appartenaient à des lieux différents. Plus tard, quand les populations se mêlèrent, on les accepta simultanément comme distinctes. Trompé par la différence des noms, on les prenait pour des divinités différentes. Ainsi se peuplait l'Olympe. Chacun de ces dieux nouveaux apportait avec son nom tout le cortège de légendes qui s'étaient formées autour de lui, et les attributs dont l'avait enrichi la fantaisie de ses premiers adorateurs. Suivant la fortune diverse de chaque peuple, certaines divinités montaient en grade, d'autres tombaient à des rangs inférieurs. Ainsi Dioné, identique d'abord à Junon et à Héra, n'est plus dans Hésiode qu'une nymphe marine. Dans l'hymne homérique d'Apollon, elle devient une de ces divinités secondaires qui accompagnent à Délos l'accoucheuse des déesses, Ilithye, pour assister à la délivrance de Latone. Nous avons ailleurs, en racontant l'histoire de la nymphe Io [1], montré et expli-

[1] Le *mythe d'Io*, Lyon, Vingtrinier, 1872, et *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1868, p. 255.

qué une révolution toute semblable dans la société divine imaginée par les Grecs.

Ces derniers traits de l'histoire de Dioné ne sont point sans importance. Si pour quelques-uns elle est devenue une divinité marine, si pour d'autres elle a fini par présider à la grossesse et à l'enfantement, son identification avec Aphrodite était toute préparée.

Mais pour le chantre de l'*Iliade*, auquel nous devons revenir, Dioné et Zeus sont le père et la mère d'Aphrodite. Celle-ci est issue directement du couple divin qui occupe le plus haut rang dans la hiérarchie céleste. Ce qui revient à dire què la beauté, comme la sagesse (Athéné), comme les biens de la terre (Déméter), comme le soleil (Phœbus-Apollon), comme tout ce qui est bon, utile, charmant dans le monde, vient en droite ligne de la divinité. Mythe vraiment grec, où l'on surprend le symbolisme si gracieux et en même temps si élevé qui succéda en Grèce au fétichisme des premiers âges; mythe digne d'une race d'artistes et de penseurs qui devait produire Phidias et Platon.

Rien dans Homère n'annonce même de loin l'autre mythe impur et grossier par lequel Hésiode explique la naissance de la déesse. Cette grossièreté, que la poésie s'efforce vainement à épurer et à rendre acceptable, suffirait à elle seule pour trahir une origine étrangère et barbare.

III

Voici cet étrange récit. Kronos a mutilé son père; d'un fer tranchant il lui a enlevé les organes de la virilité [1]. Il jette dans la mer cette chair sanglante; autour s'amasse l'écume et une jeune fille en sort.

« Kronos jeta le lambeau sanglant dans la vaste mer. Il flotta longtemps à la surface des eaux. Une écume blanche se formait autour de la chair immortelle, et de cette écume blanche une jeune fille naquit. Elle aborda d'abord à la divine Cythère, et de là elle arriva à l'île de Cypre. Alors la belle

[1] Nous avons ailleurs expliqué ce mythe. *Quelques idées sur la Théogonie d'Hésiode.* (Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres, Sciences et Arts de Lyon, 1879).

déesse sortit des eaux. L'herbe naissait sous ses pieds délicats. Les hommes et les dieux l'appellent Aphrodite parce qu'elle est née de l'écume. Ils l'appellent aussi Cythérée, parce qu'elle a abordé à Cythère, et Cypris parce qu'elle s'est arrêtée à Cypre[1]. »

Nous voici en plein monde oriental, non seulement par le nom d'Aphrodite, non seulement par les stations où le poète nous la montre, car Cypre est une île phénicienne, mais encore par l'obscénité de cette fiction, ce qui est un des caractères les plus constants de la mythologie des peuples asiatiques, notamment en Assyrie et en Phénicie.

Aphrodite est ainsi nommée, nous dit Hésiode, parce qu'elle est née de l'écume. En effet, l'écume se dit en grec *aphros*. Mais le nom de la déesse devrait en ce cas être Aphrogène. Le suffixe qui termine le nom d'Aphrodite n'a point de sens en grec. S'il venait, comme on l'a dit quelquefois, du verbe *δύομαι* *s'enfoncer*, il s'écrirait autrement et aurait une autre signification. Aussi quoique cette étymologie ait été généralement admise en Grèce, et qu'elle puisse s'appuyer sur l'autorité de Platon, elle est inacceptable pour la critique moderne. On sait du reste combien les Grecs, et Platon en particulier, étaient peu exigeants en fait d'étymologies. Le dialogue intitulé *Cratyle* en donne de fantastiques.

Il y a donc là évidemment un mot étranger, et c'est dans les langues sémitiques qu'on a été amené à le chercher. Ici notre incompétence personnelle nous réduit à présenter les hypothèses que de plus savants ont proposées. Il y en a plusieurs, mais une seule présente tous les caractères d'une vraisemblance qui touche à la certitude. Le mot *phrit* ou *phrut*, en chaldéen et en phénicien, est le nom de la colombe[2]. Or on sait quel rôle capital joue la colombe dans le culte d'Astarté en Asie et d'Aphrodite en Grèce. Les plus anciennes monnaies de Cypre et celles de Sicyone portent à la face la figure d'Aphrodite et au revers une colombe ; enfin d'antiques statues de ces deux déesses, ou plutôt de cette déesse unique, ont une colombe dans la main droite appuyée sur le sein. Si l'on fait précéder ce mot *phrut* de l'article phénicien, on a *aphrud*, qui, selon toute probabilité, a signifié pour les Grecs *la déesse à la colombe*.

[1] Hésiode, *Théogonie*, 188.
[2] Röth, cité par Prelier.

Ce qui est bien digne de remarque, c'est que les Latins ont su, sans en connaître le sens, que le mot *phrut* était le nom primitif de leur Vénus-Aphrodite. Ils l'appellent quelquefois *Frutis*, notamment dans ses rapports avec le sanctuaire phénicien du mont Éryx. Au dire de Solin, qui cite l'historien Cassius Hémina, Énée avait apporté de Sicile une statue qu'il consacra à Vénus Frutis *(Veneri Matri, quæ Frutis dicitur)*. Servius parle de cette statue qu'il appelle *Erycina*. Enfin il y avait à Rome un temple nommé *Frutinal*, consacré à Vénus Frutis.

Ce mot *Frutis*, qui a embarrassé les latinistes. Scaliger supposait qu'on pouvait le tirer du nom d'Aphrodite. C'est le contraire qu'il faut faire. Il reproduit exactement la racine sémitique d'où le nom d'Aphrodite est tiré. Les Romains l'ont pris à sa source même, dans les traditions phéniciennes du sanctuaire d'où leur est venue la déesse qu'ils ont identifiée avec leur Vénus.

Du reste Cicéron connaissait parfaitement l'identité de Vénus et d'Astarté. Dans le curieux passage de son livre *Sur la nature des dieux*, où il distingue quatre Vénus différentes, il mentionne expressément l'épouse d'Adonis, c'est-à dire, nous le verrons, l'Astarté phénicienne.

Les images de cette déesse *à la colombe* sont assez répandues : on en peut voir une série au musée Campana. Le musée de Lyon en possède une en marbre qui a été trouvée à Marseille. Elle a sur la tête un boisseau, ou *calathos*, comme les statues d'Isis. C'est sans doute, ainsi que la colombe, un symbole de fécondité. M. le duc de Luynes, qui le premier l'a étudiée en érudit, y voyait une œuvre cypriote. M. François Lenormand est d'un avis différent. Dans un intéressant article qu'il lui a consacré *(Gazette Archéologique*, 1876, p. 133) il conclut de divers indices qu'elle est de travail grec, mais « de ces anciennes époques où l'influence des types de l'Asie était encore profonde sur la plastique des Hellènes. » Cette question est sans importance pour nous, puisque, dans l'une comme dans l'autre hypothèse, c'est en Orient qu'il faut chercher l'original de ces figures.

Elles représentent, nous l'avons dit, l'Astarté des Phéniciens, celle que la Syrie adorait sous le nom d'Aschéra, et que la Bible appelle Achthoreth, ou Astaroth, l'épouse de Baal ; elle formait avec lui un couple sacré. L'Écriture sainte en fait, non sans raison, le démon de l'impureté.

En effet les mythographes modernes constatent son identité ave la Bilit,

ou Mylitta de Babylone (*Muallidat*, la génératrice) dont Hérodote, qui l'apelle Aphrodite, nous raconte les rites impurs, si étranges pour notre délicatesse moderne. Déesse de la fécondité et des instincts qui assurent la transmission de la vie, il semblait naturel de l'adorer par l'impudicité. A Cypre notamment, comme à Babylone, la prostitution faisait partie de son culte. Sous des noms divers elle paraît avoir régné en souveraine sur tous ces peuples sensuels de l'Asie occidentale ; car on trouve chez la Cybèle des Phrygiens un grand nombre de traits qui permettent de les confondre. On la retrouve aussi à Karkémish sous le nom d'*Atargath*, à Ninive sous celui d'*Istar*, en Babylonie sous celui de *Zarpanit (la productrice des êtres)* ; à Carthage elle s'appelle *Baalthis* ou *Baaleth*, c'est-à-dire *dame, maîtresse*, forme féminine du mot *Baal*. On croit que les Arabes la nommaient *Alilat*, et on l'a rapprochée de l'*Athor* égyptienne, *la dame des eaux d'en haut*, c'est-à-dire du ciel.

Nous ne nous aventurerons pas à rechercher, avec quelques mythologues, quelles idées astronomiques ou même métaphysiques pouvait voiler à l'origine, et pour les prêtres ou les savants de la Phénicie, cette notion de leur grande déesse. M. Lajard a cru pouvoir la faire rentrer dans le vaste ensemble d'un système cosmogonique qui formait, selon lui, la théologie primitive des peuples chananéens. Qu'Astarté ait été d'abord une personnification des ténèbres primordiales d'où toutes choses sont sorties, il est permis de le croire, car les Grecs eux-mêmes semblent avoir eu cette idée de leur Aphrodite. Cela résulte d'un hymne du Pseudo Orphée déjà signalé par Larcher. « O Nuit, mère des dieux et des hommes, Nuit principe de tout, et que nous appelons Aphrodite. » Mais à coup sûr ces allégories mystiques ne descendaient point dans la foule. Pour elle Astarté était la déesse de l'union des sexes, de la volupté sensuelle, et par suite trop souvent du libertinage [1].

S'il faut en croire les témoignages anciens, c'est d'Ascalon en Syrie, où on la nommait *Derkéto*, et où on la représentait sous la forme d'un poisson avec le buste d'une femme, que le culte d'Astarté fut importé à Tyr et à

[1] C'est ici l'occasion de rendre justice au *Mémoire sur la déesse Vénus*, publié par Larcher en 1775. Si la méthode en est quelquefois douteuse, l'étendue des connaissances en fait un travail capital, bien souvent utilisé par des érudits étrangers qui ne l'ont pas cité.

Sidon. De là il rayonna sur tous les rivages de la Méditerranée. Resserrés entre le Liban et la mer, sur une langue de terre incapable de les nourrir, les Phéniciens étaient destinés par la nature même à devenir un peuple de navigateurs. N'ayant d'autre issue à leur activité que la mer, ils en firent leur domaine. Leur puissance maritime a couvert la Méditerranée et s'est même répandue au delà. Par les colonnes d'Hercule (leur Hercule, *Moloch*, c'est-à-dire *le roi)*, ils allaient chercher l'ambre jaune jusque sur les rivages de la Baltique, et l'étain jusqu'aux îles Cassitérides, qui n'étaient pas les Sorlingues, comme on l'a cru longtemps, mais les Açores.

Dans ces courses lointaines il leur fallait des points de repos, des comptoirs, des ports où ils pussent ravitailler leurs navires. Partout ils fondèrent des temples de leur grande déesse; et leurs besoins de débauche, si communs parmi les navigateurs de tous les temps, trouvaient dans ce culte même une satisfaction, un encouragement, une sorte de consécration, car tous ces temples étaient desservis par des collèges de courtisanes.

IV

Il est facile de noter les principales de ces stations. Cypre d'abord, qui est une île presque entièrement phénicienne; puis Cythère, plus près de la Grèce, non loin du Péloponnèse; puis Corinthe. Éryx et Panorme (Palerme) en Sicile. Marseille et Port-Vendres (*Portus Veneris)* en France; Carthage sur la côte sud de la Méditerranée; peut-être Carthagène en Espagne, à moins que celle-ci ne fût proprement une colonie carthaginoise. C'est en résumé l'itinéraire d'Aphrodite. Hérodote nous la montre allant de Cythère à Cypre; c'est le contraire qu'il devait dire. Les interversions de ce genre sont fréquentes dans la mythologie grecque. Les Grecs croyaient que tout venait d'eux, et ils faisaient retourner leurs dieux aux lieux d'où ils les avaient reçus.

Cypre tout entière était vouée au culte de sa déesse. Les sanctuaires de Paphos et d'Amathonte ont eu en Grèce une grande célébrité. Mais pour comprendre combien la divinité qu'on y adorait était loin d'être la véritable Aphrodite, il suffit de savoir sous quelle étrange figure elle y était représen-

tée. Macrobe nous apprend *(Saturnales*, III, 8) que c'était un hermaphrodite, portant le phallus et le menton barbu. Quelle origine pour la divine figure que nous a léguée le ciseau des artistes grecs ! A Paphos, ce qui est plus étrange encore, l'image de la déesse n'était qu'une pierre conique[1].

Il est probable qu'à Cythère, île hellénique, l'ancienne divinité chananéenne était déjà bien changée. A Corinthe évidemment, on ne pouvait adorer qu'une Aphrodite grecque. Mais elle y avait conservé des traits qui rappellent son origine asiatique. Là, plus que partout ailleurs, c'est la déesse de la prostitution, la patronne des courtisanes. Que ce soit une suite de l'influence étrangère, il est impossible d'en douter. Dans les poèmes homériques (constatons-le à la gloire de cette vénérable antiquité) on ne trouve rien de semblable. Aphrodite en certains endroits s'y montre fort légère ; mais il semble que la prostitution proprement dite n'ait point de place dans cette société héroïque. Nous y trouvons de beaux types d'épouse, aucun de courtisane.

A Corinthe les courtisanes étaient reines. Protégées par leur consécration au culte d'Aphrodite, dont elles étaient les prêtresses, nous les voyons entourées de considération et d'honneurs, à ce point que Pindare, un si grand poète, composait un hymne pour elles. Leur nombre était considérable, et elles avaient dans la cité une sorte de rôle officiel. Au rapport de Chamæléon d'Héraclée, que cite Athénée, c'était un antique usage de réunir toutes les courtisanes de la ville pour qu'elles allassent offrir à la déesse les vœux des citoyens. D'autres historiens, Théopompe et Timée, racontaient que ce furent les courtisanes de Corinthe qui allèrent présenter dans le temple d'Aphrodite les prières des Grecs pour le salut commun, lorsque Xerxès envahit la Grèce avec son armée. Après la victoire de Salamine, les Corinthiens offrirent à la déesse un tableau où toutes ces courtisanes étaient représentées, et sur lequel on a une épigramme de Simonide.

Enfin, et ce fait monstrueux semble ne pouvoir être contesté, les particuliers qui demandaient une grâce à la déesse promettaient de lui vouer un certain nombre de courtisanes, et quand ils avaient été exaucés, ils payaient leur dette. Nous en avons un exemple de Xénophon de Corinthe partant pour les jeux Olympiques.

[1] Jusqu'au temps de Vespasien. (Tacite, *Histoires*, II, 3.)

Il faut dire, pour être juste, qu'Aphrodite était loin d'avoir toujours en Grèce ce caractère déshonnête. Dans un certain nombre de lieux, à Sicyone, à Égine, en Achaïe, à Athènes, elle était adorée sous le nom d'Aphrodite-Uranie, c'est à-dire *céleste*, comme une divinité pure et chaste, présidant au mariage légitime. Sans doute on peut voir là une protestation de cette honnêteté relative qui est l'honneur de la race grecque et qui tranche si sensiblement avec la brutalité sensuelle des races asiatiques; mais cette conception élevée de la déesse pouvait aussi, par certains côtés, se rattacher au mythe oriental. Hérodote (I, 105) nous apprend que les Phéniciens donnaient déjà à leur Astarté le nom d'Uranie; à Paphos on l'appelait *Aerias*, ce qui sans doute a le même sens[1]. Si elle présidait aux phénomènes de la génération, de la reproduction des êtres animés, ils voyaient pourtant en elle quelque chose de plus. C'était la *Reine du ciel*, et voilà pourquoi ils l'identifiaient parfois à la lune. En réalité elle était pour la Syrie et la Phénicie une *grande déesse*, comme Cybèle pour la Phrygie, Bilit et Istar pour l'Assyrie. Pendant que le vulgaire connaissait surtout l'Astarté et l'Aphrodite des courtisanes, on comprend que les âmes plus élevées se soient attachées de préférence à cette autre conception. La déesse se confondait alors avec la nature, avec la puissance créatrice et ordonnatrice du monde. Les philosophes grecs, notamment, s'emparèrent de cette idée. Ils firent d'Aphrodite la beauté divine. Les Orphiques l'appelèrent l'*Ame de Zeus;* ils virent en elle le principe même de l'attraction qui relie toutes les parties de l'univers. Le poète philosophe Parménide, dans de beaux vers que nous avons encore, la représente comme l'âme du monde, régnant sur l'univers entier, et Lucrèce, qui lui emprunte cette grande image, traduit mot à mot ses propres paroles dans ce vers si connu qu'il adresse à Vénus :

Quæ quoniam rerum naturam sola gubernas.

Mais des idées si sublimes ne pouvaient être embrassées, même en Grèce, que par un petit nombre d'esprits d'élite. Entre les deux extrêmes opposés, l'Aphrodite de la débauche (ils l'appelaient *Pandémos*, ou *populaire)* et celle des philosophes, la généralité des Grecs paraît avoir surtout adoré dans

[1] Tacite a cru qu'Aérias était le nom du foudateur du temple. *(Hist.*, II, 3).

Aphrodite un idéal de la beauté, sentiment bien naturel chez un peuple si artiste. C'est ce qui explique le nombre infini d'images de la déesse que la sculpture antique nous a léguées. Chose bien honorable pour l'art grec, même lorsque ces statuaires prenaient pour modèles des courtisanes (le fait est attesté par plusieurs d'entre eux), ils ont presque tous donné à leurs œuvres quelque chose de délicat et de pudique, quelquefois même de tout à fait chaste, qui rejette bien loin l'idée des désordres auxquels donnait lieu, nous l'avons vu, le culte d'Aphrodite. Dans ces corps si beaux semblent respirer des âmes non moins belles. On voit combien la déesse avait changé en traversant la mer Égée.

Nous n'avons pas besoin que la fable d'Adonis nous démontre une fois de plus l'identité d'Astarté et d'Aphrodite ; mais rien ne saurait mieux nous faire sentir la transformation qu'a subie le mythe chananéen dans l'imagination grecque. Tout le monde connaît le joli récit d'Ovide (*Métam.*, x, 297). Il présente ailleurs quelques variantes. Le voici dans ses traits les plus généralement admis. Promenant ses caprices à travers le monde, la déesse des amours s'est éprise d'un beau chasseur. Un jour, jour fatal, son amant blessé à la cuisse par la dent d'un sanglier expire entre ses bras. La déesse désolée implore son père Jupiter, et celui-ci, pour la consoler, décide qu'Adonis, par un partage analogue à celui de Proserpine, restera six mois par an dans le royaume des morts, et reviendra passer le reste de l'année auprès de sa divine maîtresse. Du sang répandu sur le gazon Aphrodite fait naître des roses et des anémones, symbole de la courte destinée de son amant et de sa résurrection annuelle.

Cette fable gracieuse paraît bien grecque au premier abord ; en réalité elle est phénicienne, mais combien différente !

L'Adonis grec, en Syrie et en Phénicie, est *Adon*, ou *Adonaï*, c'est-à-dire *le Seigneur*. C'est un des noms de Baal, le dieu suprême. Nous avons déjà dit que Baal est l'époux d'Astarté, formant avec elle le couple divin qui préside à toutes choses. On comprend dès lors pourquoi la Grèce a fait de lui l'amant d'Aphrodite.

Adon-Baal était aussi le soleil, et en divers lieux de la Phénicie, à Byblos notamment, on célébrait en son honneur des mystères et des fêtes annuelles qui duraient sept jours. C'était à l'automne, au moment où le soleil

pâlit et où l'hiver s'annonce. On pleurait la mort du dieu, on prenait son deuil, et des scènes funèbres entremêlées d'orgies satisfaisaient le double instinct, à la fois mystique et sensuel, propre à ces populations. Voilà le thème sur lequel a brodé l'imagination grecque, et que la poésie hellénistique a transmis à Ovide. D'un mythe grandiose et sombre elle a fait un conte galant.

V

C'est cette Aphrodite aimable, gracieuse, riante, que la Grèce fit connaître aux Romains lorsqu'elle conquit, comme dit Horace, son rude conquérant. Déjà sans doute le commerce phénicien avait introduit sur les côtes italiennes la connaissance et le culte de la *déesse à la colombe*, car on a trouvé de ses images dans les hypogées étrusques.

Quelquefois, au lieu d'une colombe, la déesse presse sur sa poitrine un œuf, ou une pomme ou une fleur. Ce sont autant de symboles de la fécondité et du plaisir. Cette pomme et cette fleur indiquent peut-être comment on en vint à la confondre avec l'antique déesse des jardiniers latins.

Cette déesse des jardins, fort honorée des populations du Latium, n'y avait pas un type ni un nom uniques. Flora, Pomona, Féronia, Férentina, comme l'*Herentatis* des Osques, présidaient, elles aussi, à la végétation, et par suite au printemps et aux plaisirs que le printemps ramène. Ces noms s'expliquent d'eux-mêmes ; ils viennent des fleurs, des fruits, de la fertilité. Le nom de Vénus est d'une origine plus obscure. *Venustus* et *venustas* en ont été tirés postérieurement, lorsque Vénus fut plus particulièrement la déesse de la beauté. On l'a rapproché non sans apparence de raison du sanscrit *van*, *désirer*, dont les dérivés *vanad* et *vanana* ont dans le Rig-Véda le sens bien établi de *désir* [1].

En considérant que la déesse présidait surtout aux produits de la terre et des troupeaux, à ce que les Latins ont exprimé plus tard par le composé *pro-*

[1] *Van* donnerait *Vénus* comme le sanscrit *jan* a donné le latin *genus*. Note communiquée par M. Regnaud.

ventus, on avait tenté de le rapprocher du verbe *venire ;* mais cette étymologie soulève de graves objections philologiques.

Quoi qu'il en soit, la végétation, le printemps, l'union des sexes, la reproduction des êtres, toutes ces idées sont si naturellement liées qu'il est facile de comprendre comment Aphrodite et Astarté se confondirent, dans l'esprit des populations italiennes, avec leur conception de Vénus. A un rang un peu inférieur, et qui le devint de plus en plus à mesure que Vénus prit un caractère politique et national, Flora continua à partager avec elle les hommages des Romains. Elle resta, en même temps que Vénus, la patronne des courtisanes ; et ses fêtes, plus encore que celles de Vénus, rappelèrent le côté sensuel du culte d'Aphrodite et d'Astarté.

A la fin de la première guerre Punique, les Romains s'emparant de la Sicile occidentale, devinrent maîtres du mont Éryx et du célèbre temple que les Phéniciens y avaient élevé. C'était, nous l'avons vu, une des stations maritimes de ces hardis navigateurs, et l'un de leurs principaux sanctuaires. Là, comme en tant d'autres lieux, un collège de courtisanes sacrées attendait les voyageurs. On y entretenait de nombreuses colombes, ce qui explique comment le mot phénicien *phrut* est devenu pour les Romains, qui ne le comprenaient pas, un surnom de la déesse. *Venus Frutis*. Les hiérodules, les colombes, le nom même de *Frutis*, ne leur permirent pas d'hésiter à reconnaître Aphrodite dans Astarté, et en même temps l'identité de ces deux divinités avec cette *déesse à la colombe* dont les images étaient répandues en Étrurie. De tout cela se forma le personnage complexe de Vénus, qui depuis lors fut souvent invoquée, comme plusieurs inscriptions le constatent, sous le nom de *Venus Erycina*.

Un autre nom qu'on lui donnait quelquefois, *Venus Purpurissa*, semble rappeler aussi l'origine phénicienne, Sidon, Tyr et l'île de Cypre étant les lieux d'où les Romains tiraient la pourpre.

Ce sont là les seules traces de l'Astarté orientale que l'on puisse reconnaître avec quelque certitude dans la Vénus latine. Grâce au voisinage des populations de la grande Grèce, et aussi à la poésie, elle s'est bien plus rapprochée de l'Aphrodite hellénique, d'un côté comme déesse des amours élégantes, de l'autre comme mère d'Énée par Anchise.

Mais ce qui prouve bien que les deux déesses de la Grèce et de l'Assyrie

se sont greffées sur une divinité indigène très connue et très honorée, c'est la persistance du nom de Vénus. Ce nom ne se trouve, il est vrai, ni dans les chants saliens ni dans les premiers monuments qui nous sont connus du culte public, mais c'est sans doute un pur hasard. On voit par l'exemple d'Apollon et d'Esculape que les dieux grecs importés en Italie y ont conservé leur nom toutes les fois qu'ils n'ont pas trouvé la place prise par une divinité analogue, jouant dans le monde divin et humain un rôle à peu près semblable au leur. Au contraire, le Dyonisos grec est resté *Liber* à Rome, bien que la poésie ait adopté de bonne heure son surnom grec de Bacchus. De même Athéné, Déméter, Hermès, Poséidon, Arès, grâce à des traits communs facilement reconnaissables, se sont transformés sans peine en Minerve, Cérès, Mercure, Neptune, Mars, comme Aphrodite en Vénus. Dans ces divers cas le culte public et le langage populaire ont été plus forts que la poésie.

Les Romains ont quelquefois donné à Vénus l'épithète de *Libentina*, ce qui a conduit à l'identifier avec Libitina, déesse de la mort et des funérailles, dont le bois sacré, à condition de mettre une pièce d'argent dans le tronc de sa chapelle, fournissait le bois des civières funéraires. Il est assez étrange, en effet, qu'on ait donné à une divinité d'un caractère si lugubre un nom qui exprime plutôt le désir, le caprice *(libido)*, et qu'on célébrât sa fête à l'époque des vendanges, le 19 août. Toutefois les textes ne paraissent pas assez concluants pour que l'identité de ces deux déesses soit certaine. On allègue, il est vrai, qu'en Grèce Aphrodite semble en certains lieux confondue avec Perséphoné (Proserpine) la reine des enfers. Mais il est difficile de voir dans ce fait autre chose qu'une légende locale. Nous avons dû la négliger comme tant d'autres surnoms d'Aphrodite, tant d'autres variétés de son culte et de ses images. Dans aucun domaine l'imagination et la fantaisie individuelle ne se sont donné aussi pleine carrière que dans la mythologie grecque.

Les Latins traitaient leurs dieux plus sérieusement. C'est à la politique seule qu'il fut donné de modifier profondément le type de Vénus lorsque l'orgueil romain fut intéressé à voir en elle l'amante d'Anchise et la mère d'Énée. Rien de plus connu par les poètes et déjà par Homère que les amours de la déesse et du berger troyen ; on peut en lire l'histoire racontée avec infiniment d'esprit et de charme dans le troisième des *Hymnes homériques*. Les légendes postérieures nous montrent Énée fuyant loin des ruines de sa

patrie avec le reste des Troyens, et portant le culte de sa divine mère sur divers rivages de la Grèce, de la Sicile et de l'Italie. Là Aphrodite était honorée comme mère d'Énée. Comment les Romains s'emparèrent-ils à leur profit de ces traditions? Les trouvèrent-ils dans l'héritage d'Albe-la-Longue? les recueillirent-ils dans les souvenirs de l'ancienne ligue latine? la question est encore obscure, quelque science qu'Ottfried Müller et M. Preller aient dépensée pour l'éclaircir. Du reste, elle ne touche qu'indirectement à notre sujet. Il suffit de constater que nous voyons de très bonne heure le peuple romain rattacher son origine aux Troyens d'Énée. Plusieurs familles romaines prétendaient descendre de tel ou tel compagnon du héros, la *gens Servia* de Sergeste, les *Memmii* de Mnesthée, prétention que Virgile n'a eu garde de négliger. En même temps Rome se mettait en commerce régulier de politesses avec la petite ville d'*Ilium novum*, bâtie près des ruines de l'ancienne Troie, comme avec une parente trop longtemps ignorée. Dès lors Vénus et Mars son époux (car Vulcain est définitivement mis de côté) sont les protecteurs du peuple romain, et du haut du Capitole donnent la victoire à ses armées.

C'est Jules César, nous l'avons vu, et surtout Auguste, qui recueillirent le bénéfice de ces fictions. L'admirable poème de Virgile les a consacrées à jamais dans la mémoire de la postérité. Toutefois cette Vénus majestueuse comme Rome elle-même n'a point fait oublier la déesse des amours, et surtout des amours légères. Celle-ci continua à régner sur les imaginations et sur les mœurs, en compagnie de son fils Cupidon, c'est-à-dire *le désir*, bien différent de l'antique *Éros* grec. Si nous ne voyons pas à Rome, comme à Corinthe, les courtisanes investies auprès de la déesse d'un sacerdoce officiel, elle n'en est pas moins leur patronne, et elles célèbrent leur fête dans son temple près de la Porte-Colline, temple consacré particulièrement à Vénus Érycine. La décadence romaine nous présente des spectacles que notre délicatesse moderne a plus de peine encore à comprendre; par exemple la fête des *puerorum lenoniorum* qui, d'après les Fastes de Préneste, se célébrait le 25 avril, deux jours après la fête des courtisanes; et ce culte de la *Venus militaris* dont parle Arnobe[1]. On nous dispensera d'indiquer ses fonctions.

[1] *Corpus inscript. latin.* Vol. I. p. 317. — Arnobe. *Adv. Gent.*, IV, 7.

Il n'est point besoin d'autre preuve pour reconnaître le germe de corruption que contenait ce culte de la déesse de la beauté, quels que fussent les efforts de l'art, de la poésie et de la philosophie pour l'idéaliser. La noblesse innée du génie grec et sa pureté relative, de même que le sérieux du caractère romain, ont pu modifier dans une certaine mesure le type chananéen de l'épouse de Baal ; mais tous les hommes, à quelque race qu'ils appartiennent, sont chananéens par quelque endroit, et de l'Aphrodite-Uranie à la *Venus volgivaga* dont parle Lucrèce, la pente est glissante, surtout lorsque les œuvres des sculpteurs et des peintres, les récits des mythographes et des poètes étalaient devant tous les yeux et présentaient à tous les esprits, d'un côté les charmes les plus séduisants, de l'autre les histoires les moins édifiantes. L'art en pareil cas devient le complice de la faiblesse humaine. A trop considérer la beauté, ne fût-elle que de marbre, l'esprit risque de s'égarer, comme il advint, dit-on, devant la statue de Praxitèle, au jeune Cnidien dont Lucien, Valère Maxime et Athénée nous racontent l'histoire. Pompéi était particulièrement consacrée à Vénus, *Venus fisica* comme l'écrivent les inscriptions. Trop physique, hélas! car parmi les très nombreuses images de la déesse qu'on y a déjà retrouvées, plusieurs doivent être reléguées au musée secret ; et à mesure que les ouvriers de M. Fiorelli mettent au jour de nouvelles parties de cette ville infortunée, on constate de plus en plus qu'elle a été un vaste lieu de plaisir ou même de débauche, ce qui involontairement fait penser à Sodome. Aussi serait-il regrettable de voir les arts et la littérature trop s'attarder sur ce vieux type mythologique. Il est des sujets plus dignes du ciseau de nos statuaires, du pinceau de nos peintres et du génie de nos poètes.

SUR

L'USAGE DES BATONS DE MAIN

CHEZ LES HÉBREUX ET DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE

PAR

M. F. CHABAS

Les nations de l'Orient ont, de tout temps, considéré le bâton non seulement comme un soutien et une arme, mais encore comme un insigne de dignité et d'autorité. Il en était sans doute de même chez les peuples occidentaux, dont l'antiquité nous est moins bien connue.

Je me propose d'examiner, dans ce mémoire, les emplois variés du bâton de main chez les Hébreux et chez les Égyptiens.

Le bâton était chez les Israélites l'accessoire obligé de la marche en général, mais surtout du voyage; il servait à la fois d'appui et d'arme défensive. En instituant la fête de la Pâque, qui rappelait la sortie d'Égypte, Jéhova enjoignit aux Hébreux de ne point s'asseoir à ce banquet commémoratif, mais au contraire de le manger en grande hâte, les reins ceints, les pieds chaussés des souliers de la route et le bâton à la main[1].

Lorsque le patriarche Juda allait inspecter ses domaines dans la montagne, il prenait son bâton, sans doute un bâton de chef ayant une certaine valeur.

[1] Exode, chap. XII, v. 11.

Sa belle-fille Thamar exigea de lui le don de ce bâton avant d'acquiescer à ses désirs[1].

Jabob, voulant caractériser l'état de dénuement dans lequel il se trouvait lorsqu'il franchit le Jourdain, dit qu'il n'avait que son bâton[2]. On n'imaginait point alors de voyageur sans cet accessoire indispensable.

Le bâton pastoral, qui est devenu la riche crosse des prélats, était dans l'origine une simple branche noueuse, propre à rassembler le troupeau et à le défendre contre les attaques des carnassiers. Le berger s'en servait aussi pour châtier son chien et pour se défendre lui-même des chiens étrangers. « Tu me prends donc pour un chien ? » criait Goliath à David, qui s'avançait contre lui armé du bâton qu'il ne quittait jamais[3].

Le bâton était aussi le soutien du malade et du blessé et l'appui des pas chancelants du vieillard. On trouve deux fois répétée au livre de Tobie l'expression *baculus senectutis*, bâton de vieillesse[4], aujourd'hui si familière. Celle de « hommes ayant un bâton à cause de la multitude de leurs jours » fait antithèse à l'idée *vieillards* dans un passage du prophète Zacharie[5].

Le texte sacré nomme *bâton de roseau* tout appui sans force. « Mets-tu ton espoir dans ce bâton de roseau brisé, dans l'Égypte ? » dit l'Assyien Rabsacès au roi Ezéchias[6].

Le mot bâton de main était si étroitement lié à l'idée appui, soutien, défense, qu'il a été de tout temps employé dans un sens métaphorique. C'était, comme on en peut déjà juger par l'exemple que nous venons de citer, une expression habituelle chez les Assyriens.

A une date plus reculée, Jéhova menace les Israélites du fléau de la famine s'ils n'observent pas la loi qu'il leur donne : « Je briserai, dit-il, le bâton de votre pain[7]. » Cette image revient dans les prophètes : « Je vous accablerai par la famine, je briserai le bâton du pain dans Jérusalem[8]. »

La protection divine est quelquefois caractérisée par l'expression la verge,

1 Genèse, ch. XXXVIII, v. 18.
2 Genèse, chap. XXXIII, v. 10.
3 Rois, I, ch. XVII, v. 40 à 43.
4 Ch. V, v. 23, ch. X, v. 4.
5 Ch. VIII, v. 4.
6 Rois IV, ch. XIX, v. 21. Conf. Isaïe, ch. XXXVI ; Ezéchiel, ch. XXIX.
7 Lévitique, ch. XXVI, v. 26.
8 Ezéchiel, ch. IV, v. 16 ; ch. XIV, v. 13.

le bâton de Dieu[1]. Les mêmes mots emportent aussi l'idée de châtiment : « Assur est la verge et le bâton de ma colère[2]. » De même ils expriment l'idée : pouvoir, autorité, force. « Le Seigneur a brisé le bâton des impies, la verge des dominateurs tyranniques[3]. »

Le bâton expressément nommé *bâton de main*, constituait une arme qui paraît avoir été employée même à la guerre. En parlant de la déroute des peuples de Gog et de Magog dans les montagnes de la Judée, Ézéchiel dit que les Israélites n'auront plus besoin du bois des champs pour allumer leur feu. « Ils brûleront des armures, des boucliers, des javelots, des arcs, des flèches, des *bâtons de main* et des lances[4].

Chez tous les peuples, la peine de la fustigation a été appliquée au châtiment de divers délits et à la correction des enfants. « Qui épargne son bâton, dit l'un des proverbes de Salomon, a de la haine pour son fils[5]. La verge, dit un autre précepte, est pour le dos des insensés[6]. »

C'est probablement par suite du droit de frapper que le bâton des chefs a été considéré comme un insigne du commandement. Le sceptre ou bâton royal emporte la même idée : ce n'était dans l'origine qu'une simple branche. Pour désigner le pouvoir royal, qui ne doit pas sortir de la race de Juda, la Genèse se sert du mot SCHEBAT, *verge, bâton*[7], qui nomme aussi la baguette de la fustigation. Mais le sceptre royal fut de bonne heure façonné et garni avec un soin particulier. Celui qu'Assuérus tendit à Esther était d'or ou du moins garni d'or. Esther en baisa humblement l'extrémité[8].

La puissance irrésistible du bâton levé, dans les mains du maître, est passée naturellement dans le bâton de l'enchanteur, puis dans le bâton de la rhabdomancie et dans le bâton augural.

Toutefois le premier prodige opéré à l'aide de baguettes semble tenir à un autre ordre de considérations. Berger de son beau-père Laban, le patriarche

[1] Ps. XXII, v. 4.
[2] Isaïe, ch. X, v. 5.
[3] Isaïe, ch. XIV, v. 5. Comparez Jérémie, ch. XLVIII, v. 17.
[4] Ezéchiel, ch. XXIX, v. 6. L'expression est *maqel iad*. Elle désigne une simple branche dans un passage de la Genèse (ch. XXX, v. 37), mais le mapel pouvait recevoir une armature de métal.
[5] Proverbes, ch. XIII, v. 24.
[6] Proverbes, ch. XXVI, v. 3.
[7] Genèse, ch. XXXIX, v. 9.
[8] Esther, ch. V, 2.

Jacob régla les conditions de son salaire : il devait prendre, comme sa propriété, les agneaux tachetés et ceux qui seraient d'un rouge foncé ; tous les autres restaient à Laban. Mais Jacob fit pencher la balance dans son intérêt par un procédé qui montre que l'influence de la domestication sur les animaux avait été observée à une époque bien reculée. Il prit des baguettes *(maqelim)* de divers bois, y fit des raies blanches en enlevant une partie de leur écorce et les plaça dans les auges et dans les abreuvoirs où les brebis venaient boire. A la vue de ces baguettes, les brebis entraient en chaleur et produisaient des agneaux tachetés[1].

Le pouvoir surnaturel du bâton est bien mieux caractérisé dans l'histoire de Moïse et d'Aaron. Tout le monde a présents à l'esprit les miracles qui, d'après le texte sacré, préparèrent et accompagnèrent la sortie des Israélites. C'est par l'ordre exprès de Dieu que le législateur hébreu devait tenir à la main son bâton *(mitah)* pour faire des prodiges[2]. Moïse donne lui-même à ce bâton le nom de *bâton de Dieu (mitah a Eloïm*[3].*)*

Changé en serpent, le bâton de Moïse dévora les serpents produits par les magiciens de Pharaon[4]. Il frappa les eaux et les changea en sang[5] et présida à toutes les catastrophes destinées à agir sur l'esprit du souverain de l'Égypte[6]. Moïse le tint élevé pour se frayer un chemin au milieu des vagues de la mer Rouge[7] : il en frappa le rocher d'Horeb pour en faire jaillir une source[8].

Le bâton *(mitah)* fut encore l'agent du prodige qui confirma les pouvoirs sacerdotaux de la tribu de Lévi, après la révolte de Korah, Dathan et Abiram. Chacune des tribus fournit à cette occasion un des bâtons de son chef, et Moïse déposa tous ces insignes, pendant la nuit, dans la tente d'Assignation. Le lendemain, la verge qu'Aaron avait déposée pour la tribu de Lévi se trouvait garnie de fleurs, de boutons et de fruits[9].

Un exemple bien caractéristique de la puissance magique agissant au moyen

1 Genese, ch. XXX, v. 32 et suivants.
2 Exode, ch. IV, v. 17.
3 Exode, ch. IV, v. 20.
4 Exode, ch. VII, v. 10.
5 Exode, ch. VII, v. 20.
6 Exode, ch. XIV, v. 16 à 21.
7 Exode, ch. XIV, v. 16 à 21.
8 Exode, ch. XVII, v. 6.
9 Nombres, ch. XVII, v. 17 et suivants.

du bâton se lit dans la touchante histoire de la Sunamite dont Élisée ressuscita l'enfant mort. Le prophète avait envoyé son serviteur Guéhazi avec ordre d'appliquer son bâton sur la face de l'enfant[1].

Du reste, l'abus que faisaient les Israélites de la rhabdomancie est condamné par le prophète Osée : « Mon peuple interroge le bois ; un bâton *(maqel)* lui fait des prédictions[2]. »

Ainsi qu'on le voit par les détails qui précèdent, le bâton touche à des détails multiples de la civilisation hébraïque ; on en peut dire autant en ce qui concerne la civilisation de l'ancienne Égypte. Depuis que l'écriture hiéroglyphique n'est plus un mystère, on s'est aperçu qu'il existait entre ces deux nations, si importantes par le rôle qu'elles ont rempli, des affinités étroites qui se rencontrent jusque dans les idées religieuses. Il a fallu toute l'énergie de Moïse pour diviser sur le terrain politique des populations entre lesquelles existait une sympathie marquée. J'ai traité ce sujet dans plusieurs Mémoires auxquels les présentes recherches peuvent ajouter un chapitre nouveau.

Comme chez les Hébreux, l'usage du bâton pour la marche et le voyage était général en Égypte. C'était le premier objet à préparer pour le départ, ainsi qu'on le voit dans le conte des Deux Frères[3]. Une des grandes misères du voyageur consistait à être privé de bâton et de souliers ; tel était, d'après un papyrus, le sort qui menaçait le jeune militaire allant rejoindre son cantonnement par les chemins pierreux de la Syrie[4].

Sur les rives du Nil, comme sur celles du Jourdain, le bâton était le grand argument de l'éducation de la jeunesse. « Travaille assidument, ou tu seras battu », répètent sans cesse les maîtres à leurs élèves, et ils ajoutent : « Les oreilles du jeune homme sont sur son dos ; il écoute quand on le frappe[5]. »

Un scribe, rappelant les punitions qu'il a subies sur les bancs de l'école, dit qu'il a vécu sous la férule et qu'elle lui a assoupli les membres[6]. Dans cette phrase, le nom de la baguette fustigatrice est *pakkha*, littéralement *l'entameur, le fendeur*.

L'application de la bastonnade est bien des fois figurée sur les monuments

[1] Rois IV, ch. IV, v. 29 et 31.
[2] Osée, ch. IV, v. 12.
[3] Papyrus d'Orbiney, page 13, ligne 1.
[4] Papyrus Sallier, page 7, ligne 4.
[5] Papyrus Anastasi III, page 3, ligne 13.
[6] Papyrus Anastasi V, page 18, ligne 1.

de l'ancienne Égypte; elle faisait partie du code pénal militaire. Les espions étrangers y étaient soumis, et on les obligeait ainsi à révéler les plans de l'ennemi. Les gymnasiarques de l'époque pharaonique dressaient par ce ce moyen cruel les sujets qu'ils montraient en public et dont les tours d'agilité et de souplesse n'ont pas été dépassés par les Auriol de nos jours. Dans certaines scènes de ce genre on voit même le bâton noueux s'abattre sur les épaules des jeunes filles[1].

Le bâton était aussi un moyen d'instruction judiciaire qu'on n'a guère le droit de trouver rigoureux dans notre pays, qui a conservé si longtemps la question ordinaire et extraordinaire. Il ne paraît pas d'ailleurs qu'il en ait été fait usage en Égypte dans d'autres cas que ceux de flagrant délit et de crime avoué. Le juge ordonnait alors la bastonnade sur les pieds et sur les mains au moyen d'un bâton nommé *batjana* et *batjara*, mots qui rappellent *bâton* et *battre*. Ce n'est toutefois qu'un rapprochement mnémonique[2]. La verge de la fustigation s'appelait aussi *djaba*.

Lorsque les scribes du trésor venaient dans les campagnes percevoir l'impôt en nature, ils étaient accompagnés de recors armés de bâtons, et de nègres portant des rameaux de palmier, pour avoir raison des récalcitrants[3]. Le texte qui nous donne ce détail appelle le bâton de l'exacteur, *schebot*. Ce nom paraît avoir été emprunté à la langue hébraïque, qui l'a appliqué, comme nous l'avons vu ci-devant, au sceptre royal et à la baguette de la fustigation. Il s'est conservé tel quel dans le copte.

Le même mot servait quelquefois aussi de nom au bâton du vieillard. Il est naturel, en effet, que l'homme âgé fasse respecter sa dignité, le cas échéant, au moyen de l'arme qui lui sert de soutien. Au nombre des maximes de l'antique sagesse égyptienne, on trouve la recommandation du respect dû aux supérieurs et l'observation que la réponse du vieillard portant le bâton sert à abattre la témérité[4]. Ailleurs le même moraliste dit que « réponse grossière fait lever le bâton[5]. »

[1] Wilkinson : *The Egytians in the time of the Pharaohs* (page 17).
[2] Voyez Chabas : *Mélanges égyptologiques*, III série, vol. II, page 17, et Goodwin : *Journal égyptologique de Berlin*, 1874, page 62.
[3] Papyrus Sallier I, page 6, ligne 8.
[4] Papyrus Boulaq IV, pl. 6, ligne 8.
[5] *Ibidem*, pl. XXII, ligne 7.

On sait que d'après la doctrine sacrée, certaines phases de la vie d'outre-tombe n'étaient qu'une reproduction de la vie sur la terre jusque dans ses moindres détails. Aussi les défunts n'abandonnaient-ils pas l'usage des bâtons de main. Les scènes funéraires représentent en effet le mort revivifié cheminant, son bâton à la main, sur les routes du double ciel. On trouve dans les textes mythologiques de nombreuses allusions à cet usage; ils expliquent notamment que le défunt se taille le bâton qui doit soutenir ses pas [1]. Ayant ce bâton à la main, il se tient debout sur ses pieds [2] et, à l'aide de cet appui, il traverse l'océan céleste [3].

Ce bâton mystique du défunt a pu avoir pour type le bâton d Horus, qui a joué un certain rôle dans l'histoire mythologique. Au moyen de ce bâton, Horus avait scellé la bouche de Set, son adversaire [4]. Dans une autre occasion, le même bâton avait répandu de la lumière [5]. Horus s'en était trouvé privé dans une circonstance grave qu'un papyrus expose en ces termes : « Horus quitte le pays; il s'éloigne de l'Égypte. Le ciel était orageux, la terre obscure; personne ne l'accompagnait. Sa mère Isis l'avait envoyé, et il n'avait pas à la main de bâton sur lequel il pût s'appuyer; il n'avait pas au cou son talisman de l'Œil sacré (l'*Oudja*) qui lui eût servi de protection. Il marche et tombe sur la terre... [6]. »

L'emploi du bâton dans les opérations magiques ne nous a été révélé par aucun texte jusqu'à présent; aussi l'histoire des magiciens de Pharaon transformant leurs bâtons en serpents ne peut trouver son corollaire dans les hiéroglyphes.

Cependant l'acte d'Horus abaissant son bâton et scellant ainsi la bouche de son ennemi, a dû être imité par les incantateurs égyptiens qui conjuraient les maladies et les périls par l'évocation des traditions de la guerre typhonienne.

Chez les Égyptiens, comme chez les Hébreux, le mot *bâton* avait pris un sens métaphorique. Un haut fonctionnaire sacerdotal se vante d'être *le bâton du roi dans les temples* [7].

1 Todtenb., ch. CXXX, 10.
2 *Ibid.* ch. LXV, 2.
3 *Ibid.* ch. CXXX, 19.
4 Naville : *Mythe d'Orus*, pl. XV, 7.
5 *Idem* pl. XXIII, 64.
6 Papyrus Boulaq. VI. page 5, lignes 7 et suivantes.
7 Stèle de Pisherenptah; Prisse : *Monuments égyptiens*, pl. XXVI, 4.

Les bâtons qui servaient de sceptres aux rois et aux grands personnages étaient le plus souvent travaillés avec art et richement ornés; les textes citent des bâtons d'or [1], analogues sans doute au sceptre d'Assuérus; d'autres avaient le pommeau marqueté d'or [2]. Le grand *aounnou* de Thotmès III semble n'avoir été qu'une branche flexible de bois rare.

Une maxime de l'antique sagesse égyptienne exprime, à propos du sceptre de la puissance, une idée très philosophique : « Le morceau de bois brisé tombé dans le champ et qu'ont frappé le soleil et l'ombre, l'artiste le recueille, le dresse et en fait le sceptre des grands [3]. »

Je n'ai pas fait ressortir en détail toutes les affinités qui existaient entre les idées égyptiennes et celles des Hébreux dans la plupart des usages des bâtons de main. Ces analogies sont frappantes.

Je puis en signaler encore une qui est fort singulière et qui se rapporte à la formalité de la prestation des serments. Un document judiciaire, daté de la grande époque pharaonique, décrit le serment prêté devant les magistrats instructeurs par un ouvrier prévenu de vols dans les hypogées; avant de faire sa déclaration, cet ouvrier prononça un *par la vie du pharaon*, en se frappant le nez et les oreilles et se plaçant sur la *tête du bâton*. Il manifestait ainsi qu'il connaissait la rigueur de le loi pénale, ordonnant, dans certains cas, l'ablation du nez et des oreilles; il montrait aussi, en se penchant sur le bâton du juge, qu'il reconnaissait l'autorité et le droit de frapper représentés par cet insigne [4].

On peut comparer ce dernier détail à une particularité du serment fait par Joseph à son père Jacob. Le patriarche avait demandé à son fils de lui jurer qu'il ne l'enterrerait pas en Égypte. Joseph prêta, à la manière des Hébreux, le serment qui lui était demandé, c'est-à-dire, pour en prononcer la formule, il plaça sa main sous la cuisse de son père. Ensuite, et sans doute en témoignage de sa reconnaissance de l'autorité du plus grand fonctionnaire de l'Égypte, le patriarche s'inclina sur la tête du bâton [5].

[1] Leemans : *Musée de Leyde*, III, k, 24.

[2] Papyrus Anastasie IV, pl. 17, 3. En égyptien, la pomme est nommée la main du bâton.

[3] Papyrus Boulaq IV, page XXIII, 13.

[4] Voir Chabas : *Mélanges égyptol.*, série III, tome I, page 80.

[5] Genèse, ch. XLVII, v. 29 à 31. Les Septante ont bien traduit ce détail; la Vulgate rend *mitah* par *lit*; et les points-voyelles, bien plus récents que la version des Septante, ont été appliqués conforme-

Nous allons maintenant dire quelques mots des bâtons égyptiens qui sont arrivés jusqu'à nous. Il en existe dans les musées et dans les collections particulières un assez grand nombre. Le riche cabinet de mon savant et actif confrère, M. Émile Guimet, en possède un qui est remarquable surtout par la belle inscription dont il est décoré ; je le décrirai plus loin. Commençons par quelques généralités.

Les bâtons dont se servaient les Égyptiens étaient généralement d'une grande longueur ; il y en a depuis 1^{m} 20 jusqu'à 1^{m} 50 et même plus ; les bois le plus souvent employés sont le cerisier, l'acacia, le perséa *(balanites ægyptiaca)*. Le cerisier semblait surtout jouir d'une grande faveur, car l'écorce de ce bois, enlevée avec soin, recouvre quelquefois des bâtons faits d'un autre bois. C'est un procédé dont on se sert encore de nos jours pour la confection des pipes turques. Il y a des bâtons à bois dressé et poli ; d'autres ont conservé leurs nœuds. Quelques cannes sont régulièrement cylindriques ; assez rarement elles vont en diminuant de grosseur à partir de l'extrémité tenue dans la main ; souvent au contraire le gros bout est en bas, disposition qui rendait le bâton plus dangereux lorsqu'il était employé comme arme.

Les bâtons égyptiens avaient, comme les nôtres, des têtes ou pommes de formes variées, telles que boules plus ou moins rondes, allongées ou aplaties, chapiteaux en fleurs de lotus, cônes tronqués renversés, etc., et pour ces appendices, on employait les métaux, les pierres dures, les émaux, les bois durs, l'ivoire, etc. L'une des cannes conservées au musée de Leyde est formée d'un roseau à cinq nœuds, surmonté de la tête hideuse de Bès, le dieu des recherches sensuelles. Les pommes étaient fixées sur le bâton au moyen de clous de bronze dont on possède encore plusieurs spécimens.

Quelquefois, au lieu de pomme, les bâtons égyptiens avaient à leur extrémité supérieure un petit branchement en forme de corne, constituant un cran sur lequel portait probablement un des doigts de la main pendant la marche.

Un assez grand nombre de ces bâtons, même parmi les plus simples, portent des légendes hiréoglyphiques qui en nomment les propriétaires. Ces lé-

ment à cette interprétation. Mais Joseph n'était pas couché ; il avait été mandé par son père. On ne voit pas à quel propos Jacob se serait prosterné au haut de son lit. L'interprétation gréco-égyptienne, confirmée par le texte égyptien que je viens de citer, est bien plus certaine.

gendes en constituent l'intérêt principal. On y trouve, comme d'ailleurs dans tous les textes, des informations souvent très intéressantes.

Le monument le plus vénérable de cet ordre qui soit parvenu jusqu'à nous, n'est point un bâton entier; ce n'est que la virole de bronze du bâton de Papi (Phiops), roi de la IVe dynastie [1]; le cartouche de ce pharaon est gravé sur le métal. Ce petit objet nous montre l'usage vulgaire du bronze répandu en Égypte dès le XXXe siècle environ avant notre ère. On ne possède pas beaucoup d'autres objets de métal d'un âge plus reculé, mais on en trouve la mention dans des textes qu'on peut rapporter à des temps antérieurs à la construction des grandes pyramides. Les mêmes textes nous montrent, à la même époque, l'usage du bâton de main, que certains personnages ne quittaient pas même lorsqu'ils étaient assis [2].

Il faut citer en second lieu l'extrémité inférieure du bâton de bois garni d'or qui porte le cartouche-prénom d'Amenhotep III, de la XVIIIe dynastie. Ce riche insigne a certainement appartenu à ce pharaon; il nous parle dès lors d'une époque prospère de l'histoire égyptienne. Il fait partie des trésors rassemblés au musée de Leyde [3].

Le musée du Louvre possède deux pommes de cannes ayant appartenu l'une au grand conquérant Séti Ier, l'autre à son fils, le célèbre Ramsès II, le pharaon de Moïse.

Je crois qu'ici s'arrête la liste des bâtons royaux; mais ceux des grands personnages sont bien plus nombreux. Il en existe au musée de Leyde deux qui nous rappellent une époque célèbre des annales pharaoniques, celle de la réforme religieuse tentée par Amenhotep IV, prince qui prit le nom de Khouenaten après avoir proscrit le culte d'Ammon. L'un de ces bâtons porte la légende du scribe Hataï, qui était attaché au temple d'*Aten* (le disque solaire, objet du culte de la réforme) à Memphis [4]. Sans ce petit monument, nous n'aurions jamais su que la capitale de la Basse-Égypte, dont il ne reste pas aujourd'hui pierre sur pierre, avait possédé un édifice consacré au dieu de Khouenaten.

1 *Au British Museum*, catalogue n° 5495.

2 Voyez : Mariette-Bey : *Album photog.* de Boulaq. pl. 12; Prisse d'Avenne : *Histoire de l'art égyptien*, groupe de Ti et de sa femme.

3 Leemans : *Musée de Leyde* II, pl. 84. n° 82.

4 Leemans, *loc. laud.*, pl. 85, n° 86.

L'autre a appartenu à un personnage nommé Peatenemheb, c'est-à-dire *le disque solaire dans la panégyrie*. Ce nom, qu'on ne trouve qu'à l'époque de la réforme, avait remplacé celui d'Amenemheb, *Ammon dans la panégyrie*, qui est commun à presque tous les temps, mais qui dut disparaître de l'usage pendant la proscription du culte d'Ammon.

La légende de ce bâton est fort curieuse ; elle nous apprend que le possesseur de cet insigne était « très favorisé du dieu bon (Osiris), aimé du seigneur des deux mondes (le roi) à cause de ses mérites exceptionnels; qu'il se conformait à la vérité, qu'il était bon de parole et s'abstenait de tout acte mauvais. Il occupait la fonction d'officier de la grande reine et d'expert vérificateur [1]. »

Un autre bâton du même musée de Leyde nous signale encore un édifice à ajouter à ceux que nous connaissions déjà par les textes comme ayant appartenu à la ville de Memphis ; il s'agit cette fois d'un temple ou d'une chapelle du dieu Lunus, en égyptien *Aoh*, l'une des formes de Thoth. La légende de ce bâton est très remarquable :

« Bâton excellent pour commencer la vieillesse dans la grande salle du temple, et pour sortir tous les jours avec lui, en allant voir Ptah du Mur-Blanc. Ceci dit au profit du scribe supérieur du dieu Aoh, Anoui [2]. »

On sait que le Mur-Blanc est la citadelle de Memphis, qu'Hérodote a citée sous le même nom de Λευχὸς Τεῖχος. Ce nom désignait quelquefois la ville elle-même et même le nome tout entier.

Un bâton de moindre longueur a appartenu à un membre de la même famille que le propriétaire du précédent ; c'était le « très favorisé du dieu Ptah, seigneur de la coudée, que son maître aimait tous les jours; il se nommait Anoui, et sa profession consistait à être le *coureur du pharaon* [3]. » Ce titre curieux n'a pas encore été rencontré ailleurs.

Le bâton de Nakhtamen nous fait aussi connaître les noms d'une fonction et d'un édifice qui ne sont pas cités sur d'autres monuments [4].

Les reines d'Égypte ne ressemblaient guère à celles d'Assyrie; elles avaient

[1] Leemans, *Musée de Leyde*, pl. 85, n° 88.
[2] Leemans, *loc. laud.*, n° 84.
[3] Leemans, *loc. laud.*, n° 85.
[4] Leemans, *loc. laud.*, n° 83.

des titres, des attributions et de nombreux fonctionnaires attachés à leur maison et à leur service personnel. Nous avons déjà eu l'occasion de citer un officier de la reine. Le musée de Leyde contient aussi le bâton d'Amonneb, gardien de la maison de la grande reine, qui était en même temps attaché au culte de Thoth[1].

Quelques-uns de ces bâtons paraissent avoir été donnés en présent ; ce sont ceux dont la légende exprime un vœu, comme, par exemple, celui d'Anoui, scribe du dieu Lunus.

On trouve sur un autre bâton du musée de Leyde un souhait du même genre : « Commence une heureuse vieillesse dans le lieu de la vérité ; ceci est dit au profit du favorisé de Ptah, seigneur de la coudée, le scribe Djaï[2]. »

Plusieurs *abou*, ou artistes en bois et en métaux, nous ont laissé leurs légendes sur des bâtons que sans doute ils s'étaient façonnés pour eux-mêmes.

Nous possédons, pas exemple, celui d'Amenmès, artiste des travaux d'Ammon, aux ordres de la princess Bokammon, et celui de Khratoua, grand artiste d'Ammon. Ce dernier porte une légende qui contient une prière à Ammon et à Ptah pour qu'ils accordent vie, santé et force au propriétaire de l'insigne. Ces deux cannes nous reportent à la XIXe ou à la XXe dynastie, époques des grands travaux du temple d'Ammon à Karnak. Celui d'Amenmès nous montre que non seulement les reines, mais encore les princesses égyptiennes exerçaient une autorité et avaient des fonctionnaires à leur service. La considération pour les femmes, la liberté et l'autorité qui leur étaient laissées, est l'un des traits les plus remarquables de l'ancienne civilisation égyptienne.

Les deux bâtons dont je viens de parler ont été publiés par M. Prisse d'Avenne; dans son *Choix de monuments*, pl. 46 [3], avec un troisième bâton ayant appartenu à Amennaï, compteur des troupeaux de la maison de la reine. Celui-ci porte, à son extrémité supérieure, le branchement aigu en forme de

[1] Leemans, *Musée de Leyde*, pl. 84, n° 80.
[2] Leemans, *loc. laud.*, pl. 85, n° 87.
[3] Il existe au musée de Leyde une belle pomme de canne n'ayant pas moins de 75 millimètres de diamètre et portant la légende d'un *kherp* ou chef de brigade d'artistes, qui était en même temps haut dignitaire sacerdotal (Leemans, *loc. laud.*, pl. 85, n° 89, A et B).

corne, dont j'ai parlé plus haut. Il faut faire remarquer, en passant, que les employés supérieurs des troupeaux des temples ou des membres de la famille royale étaient de grands personnages.

Nous n'avons pas encore complété, à beaucoup près, la liste des bâtons de main conservés dans les collections publiques ou particulières et qui présentent un intérêt scientifique; mais nous n'avons pas la prétention d'épuiser le sujet; nous citerons cependant encore un bâton d'ébène appartenant au British Museum et portant la légende de Baï, messager royal en Mésopotamie. Un personnage de ce nom était l'ami, le conseiller, et probablement aussi le parent de Meneptah Siptah, pharaon dont le règne fut suivi d'une période de désorganisation et d'anarchie, dans laquelle s'éteignit la XIX[e] dynastie[1]. Sur les monuments de son règne Meneptah Siptah constate qu'il avait à son service des *envoyés à toutes les nations*. Il y a quelque probabilité que le Baï du bâton d'ébène est le même que le Baï de Meneptah.

Nous terminerons cette revue par la description du bâton qui fait partie du cabinet de M. Guimet. C'est un simple rameau d'acacia, encore recouvert de son écorce, et terminé par un évidement en forme de cheville, qui servait à fixer le bout. Sa longueur est d'un mètre.

Il est décoré d'une légende en très beaux hiéroglyphes, dont voici la reproduction :

Voici la traduction littérale de cette légende :

« *A la personne très favorisée du seigneur des deux mondes*[2], *l'aimé de son maître chaque jour, se conformant à la vérité, excellent par ses*

[1] Voir Chabas : *Recherches pour servir à l'histoire de la XIX[e] dynastie et des temps de l'Exode* p. 126 et suivantes.

[2] L'expression *seigneur des deux mondes* désigne le roi.

mérites exceptionnels, dilaté de cœur, aimé des hommes, le porte-flabellum du seigneur des deux mondes, Pesar vivant[1]. »

Le nom du roi ne nous est pas donné, mais, d'après le type de la gravure et d'après la teneur de l'inscription, qui rappelle celle de Peatenemheb, précédemment citée, nous pouvons conclure que le bâton de la collection Guimet date de la XVIII[e] dynastie et remonte, par conséquent, à la respectable antiquité d'environ trente-quatre siècles.

Notons en terminant que la fabrication des bâtons de main constituait en Égypte une profession de certaine importance. Les opérations à l'aide desquelles le bois était écorcé, durci au feu, dressé et poli, sont figurées sur les parois de l'hypogée de Menhotep à Beni-Hassan, entre le travail du potier et celui du verrier.

F. Chabas.

Châlon-sur-Saône, 10 décembre 1874.

NOTE DE M. FAIVRE, DOYEN DE LA FACULTÉ DES SCIENCES DE LYON, SUR LA NATURE DU BOIS DU BATON ÉGYPTIEN APPARTENANT A M. É. GUIMET

Lyon, le 4 janvier 1875.

En soumettant à l'examen microscopique le bâton que vous m'avez confié et que je vous fais remettre, j'ai pu constater que ce bâton, choisi avec beaucoup d'attention, comme l'indiquent sa direction, son diamètre, son âge, sa consistance, qu'augmente beaucoup l'incrustation des couches ligneuses intérieures, appartient certainement à une plante de l'embranchement des dicotylédones, et probablement à la famille des légumineuses, au genre acacia ou genres voisins. Le liber est abondant et bien caractérisé; les couches ligneuses indiquent, par leur nombre, une croissance de sept à huit années;

[1] Des bâtons étaient quelquefois consacrés à des défunts, de même qu'une grande variété d'autre objets. C'est sans doute pour ce motif que la légende constate que Pesar était vivant lorsqu'il fut gratifié du sien, qui était vraisemblablement un témoignage de la satisfaction royale.

les éléments qui les constituent sont bien conservés ; on peut reconnaître aisément leur structure et celle des rayons médullaires.

Ces renseignements sont les seuls que puisse permettre de donner l'examen que j'ai pu faire; des recherches assez longues seraient nécessaires pour les compléter. Toutefois, il est intéressant de constater que le temps a respecté la constitution intime de ce bâton, et de reconnaître, par un examen attentif, que son choix a dû être l'objet d'une recherche intelligente et réfléchie.

En regrettant de ne pouvoir mieux répondre à vos désirs, je vous prie d'agréer, etc.

E. Faivre.

UN OSTRACON ÉGYPTIEN

PAR

M. ÉDOUARD NAVILLE

Le musée du Louvre possède dans ses vitrines cinq éclats de pierre calcaire, qui des deux côtés sont recouverts de textes du *Livre des Morts*. M. Devéria, qui les a décrits et les a classés avec les ostraca[1], croit que « la rareté ou le prix élevé du papyrus à certaines époques peut expliquer pourquoi l'on s'est servi d'ostraca pour écrire des extraits du livre funéraire »; et il ajoute : « Ce fait est si rare que nous n'en connaissons pas d'autre exemple. »

Nous avons eu la bonne fortune de trouver dans la belle collection de M. Guimet un ostracon tout à fait semblable à ceux du Louvre, de la même écriture, et provenant vraisemblablement de la même tombe. Mais l'ostracon de M. Guimet a sur ceux du Louvre cette supériorité, c'est qu'il contient un chapitre entier, au lieu de n'avoir que des fragments, et surtout qu'il nous donne le nom du défunt pour lequel il a été écrit.

L'ostracon Guimet est un morceau de pierre calcaire non polie, simplement dégrossie, et qui mesure environ 25 centimètres sur 15. Le texte qui le re-

[1] Cat., p. 125.

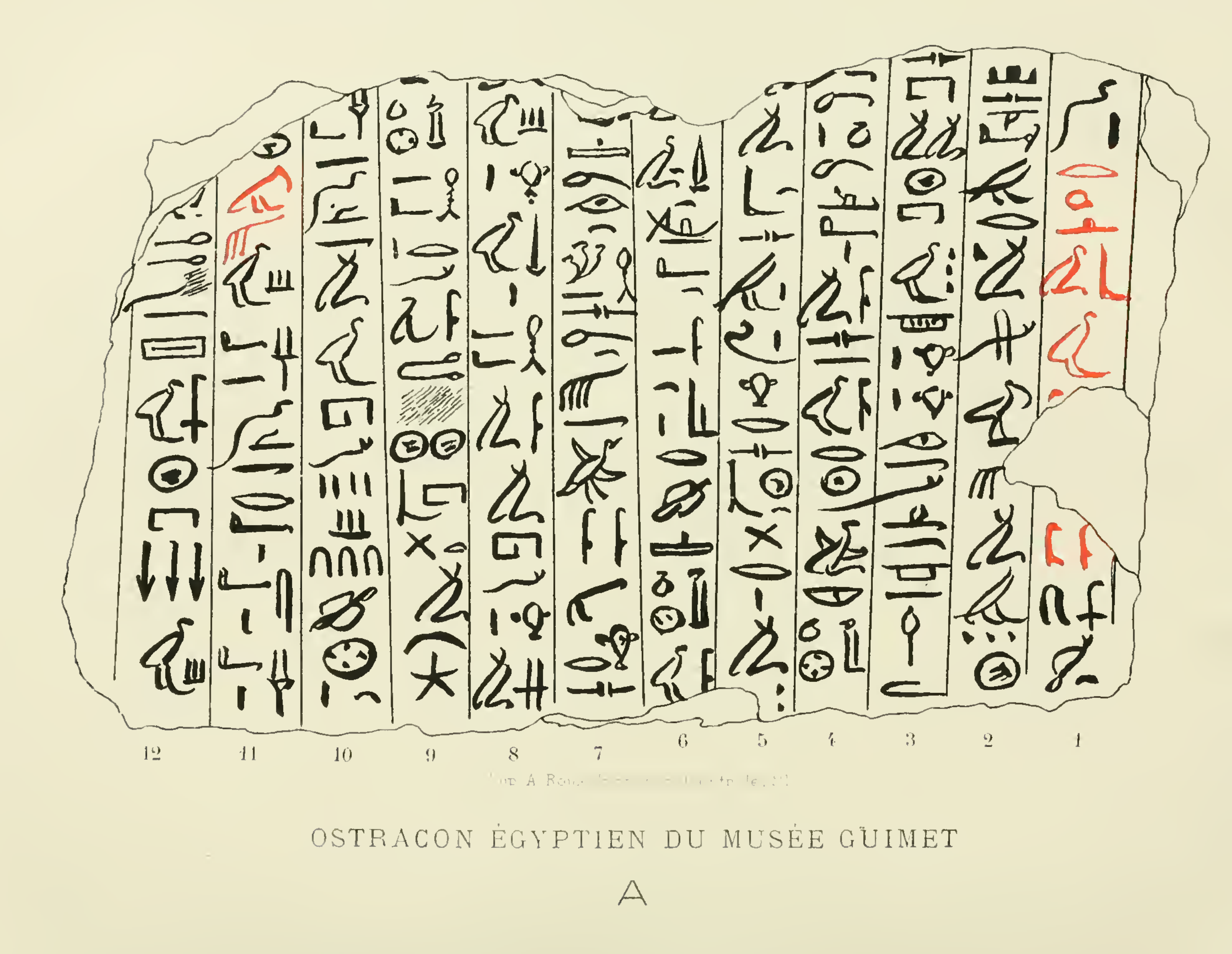
couvre est écrit en gros caractères analogues à ceux des papyrus funéraires de la XVIII[e] dynastie, formant un intermédiaire entre les hiéroglyphes et l'écriture hiératique. Sur le côté que nous appellerons A[1], par lequel commence le texte, les colonnes sont disposées perpendiculairement à la grande dimension de la pierre, elles sont au nombre de douze ; sur le côté B, elles sont, au contraire, parallèles à la longueur, et il n'y en a que sept. Il devait y avoir une autre pierre pour faire suite à celle-ci, car à la ligne 6 se trouve le commencement d'un nouveau chapitre. Des deux côtés, les colonnes se lisent de droite à gauche.

Le personnage à qui cette pierre était destinée est nommé deux fois, A l. 1. et B, l. 6, *l'employé royal chargé du grenier, Chemnecht.* Un personnage portant le même nom et le même titre nous est connu par une statuette du musée de Miramar[2]. Il n'est pas probable cependant que ce soit le même fonctionnaire ; d'après MM. Le Page Renouf et Bergmann, le monument de Miramar serait de l'époque saïtique, tandis que celui qui nous occupe est certainement beaucoup plus ancien.

Le était un très grand personnage ; nous pouvons en juger d'après un tombeau de l'époque d'Aménophis III, creusé pour l'un de ces fonctionnaires du nom de *Chaemha*[3], qui était préposé aux greniers de toute l'Égypte. On voit que ce fonctionnaire faisait rapport directement au roi, et qu'il avait sous son autorité diverses catégories d'employés chargés de faire rentrer les impôts en nature ; ces subordonnés se nommaient et . *Chaemha, préposé aux greniers,* portait une désignation honorifique qui signifie que la surveillance du pays lui était dévolue ; il se nommait *les yeux du roi dans les villes du Midi, et ses oreilles dans les provinces du Nord.* Ce titre, qui indique toujours un rang élevé, n'était pas spécial à l'Égypte ; il y avait aussi à la cour perse *les yeux du roi,* βασιλέως ὀφθαλμοὶ et ses *oreilles,* βασιλέως ὦτα[4].

Nous connaissons une autre famille où ce genre d'emploi se trouve plu-

[1] Voir les planches, dans lesquelles le monument a été réduit d'un tiers.
[2] Bergmann, *Hierogl. Inschr.* pl. I et II.
[3] Leps, *Denkm.* III, 76 et 77. Prisse Mon. pl. 39-42.
[4] Herod. I, 114. *Schol. ad. Aristoph. Acharn.* 92.



OSTRACON ÉGYPTIEN DU MUSÉE GUIMET

A

sieurs fois, c'est celle du prêtre *Chau*, qui, après avoir été intendant des troupeaux d'Ammon, se rallia au nouveau culte d'Aménophis IV, et eut un emploi analogue dans le temple d'Aten ; l'un de ses fils, *Si Isis*, devint l'intendant des greniers de tout le pays, tandis que deux de ses frères *Aphe-rumès* et *Thotmès*, étaient simples scribes attachés à la même administration [1].

Il résulte de ces renseignements que le personnage Chemnecht devait être un homme riche, et que ce n'est probablement pas parce que le papyrus était trop cher qu'il a choisi la pierre pour y faire inscrire un fragment du livre sacré. Il devait y avoir d'autres raisons que l'étude du texte nous permettra peut-être de reconnaître.

Le texte qui recouvre les deux côtés de la pierre se compose d'un chapitre du *Livre des Morts* et du commencement d'un second. Or ce chapitre, le CXV[e] du Todtenbuch [2], est extrêmement rare dans les papyrus des dynasties thébaines; sur plus de cinquante textes que j'ai collationnés, je ne l'ai trouvé que dans un seul, de très bonne époque il est vrai, évidemment de la XVIII[e] dynastie, mais qui par malheur est réduit à présent à de si petits fragments qu'il est presque impossible d'en faire usage. Ces quelques morceaux déposés à la Bibliothèque nationale ont été écrits pour un personnage nommé , *l'ornementeur royal Osiriu*. Ce titre doit indiquer un emploi ayant trait à la toilette du souverain; ce devait être le valet de chambre ou le parfumeur; sa mère et peut-être aussi sa fille, étaient , *la première nourrice*, elles avaient donc aussi un emploi dans la maison; son père s'appelait , *Paabi*, et un autre parent , *Amuma*. Ce texte, qui aurait été d'une utilité considérable pour l'intelligence de celui de l'ostracon, ne pourra nous servir que pour un lambeau de phrase à la fin du chapitre.

A considérer la rédaction du chapitre CXV, telle qu'elle se trouve sur l'ostracon, il est évident qu'elle est beaucoup plus courte que celle du Todtenbuch. Le chapitre CXV fait partie d'un groupe destiné à nous expliquer par

[1] Lieblein, Dict. n° 620 et 641. Baillet, Collection Desnoyers, p. 40.

[2] Je désigne sous ce nom le texte de Turin, publié par M. Lepsius, qui n'est certainement pas antérieur à la XXVI[e] dynastie.

des allusions à des faits mythologiques l'origine des cérémonies ou des noms de prêtres de diverses localités. Dans le chapitre CXV, il s'agit de la ville d'Héliopolis, l'une des plus importantes dans l'histoire mythologique. Entre le moment où l'ostracon a été écrit et la date de la rédaction du Todtenbuch, les usages avaient changé, et l'intelligence du texte sacré s'était perdue, comme on peut le constater presque à chaque pas par la comparaison entre le *Livre des Morts* des dynasties thébaines et celui des rois saïtes ou des Ptolémées. De là ces interpolations perpétuelles, ces notes explicatives, qui bien loin d'aider en quoi que ce soit à comprendre le livre, semblent, au contraire, avoir été écrites dans le dessein d'ajouter encore à son obscurité. Le chapitre CXV est un de ceux qui ont été le plus remaniés par les interprètes de basse époque; quoique le sens général du morceau soit le même, il est souvent difficile de retrouver comment les phrases correspondent; et la traduction que M. Goodwin en a tentée d'après le Todtenbuch, ne peut nullement donner l'idée de ce que serait celle du même chapitre d'après un papyrus de la XVIIIe dynastie.

L'étude de l'ostracon Guimet et de ceux du Louvre montre que ce genre de textes était écrit avec une grande rapidité et aussi avec une grande négligence; il y a des omissions nombreuses, ce qu'on peut appeler des fautes d'orthographe. Le texte est bien écrit en hiéroglyphes, l'usage d'écrire le Livre des Morts en hiératique ne s'étant répandu que beaucoup plus tard, à l'époque de la XXIe dynastie. Mais sur les ostraca, le caractère ornemental de l'écriture hiéroglyphique n'a plus de raison d'être; il est effacé; il en résulte une absence presque complète de tout ce qui n'est pas indispensable, en particulier des déterminatifs; les mots sont écrits avec une orthographe phonétique presque pure. Il semble que le scribe ait écrit sous dictée, cherchant à rendre sous une forme quelconque les sons qui parvenaient à son oreille. Je signale en particulier la manière bizarre d'écrire le verbe *être*, ordinairement écrit , et qui ici dans tous les cas où il est employé revêt la forme de *cheper* dont je ne connais que peu d'autres exemples. Chose étrange, si nous consultons le papyrus de la Bibliothèque nationale, qui, à l'inverse de l'ostracon, a été copié avec beaucoup de soin et de correction, nous trouvons qu'au chapitre CXV le verbe être dont il nous reste trois exemples, est

écrit phonétiquement de même que dans les textes des sarcophages de la XIe dynastie, et comme aussi sur les ostraca du Louvre; tandis qu'au chapitre XVII, le même verbe est écrit comme d'habitude . Il y a donc là une anomalie qui me ferait croire que le chapitre CXV, celui d'Héliopolis, était un chapitre très ancien, remontant très haut dans l'histoire du texte funéraire, et que plus tard, en le copiant, les scribes ont conservé pour ce chapitre-là une orthographe archaïque qui était plus ou moins tombée en désuétude pour les autres.

C'est peut-être pour la même raison que ce chapitre, ainsi que le chap. XVII, nous est parvenu sur des éclats de pierre. La pierre a dû être employée à l'écriture bien avant le papyrus; cette tradition a persisté comme celle de l'orthographe, pour les chapitres les plus anciens, de même que l'usage des instruments de pierre s'est perpétué dans certaines cérémonies religieuses, telles que la circoncision.

Ce qui me fait attribuer cet ostracon à la XVIIIe dynastie, c'est d'abord le caractère ancien du texte, tout à fait semblable à ce qui reste du papyrus de la Bibliothèque nationale; puis l'absence de la qualification d' d'*Osiris* devant le nom du défunt, ce qui indique une époque antérieure à la XIXe dynastie.

N'ayant pas de texte ancien complet auquel nous puissions comparer celui de l'ostracon, il est absolument impossible de donner une traduction suivie du chapitre CXV. Nous essayerons cependant d'en donner une idée générale en nous aidant de la rédaction récente.

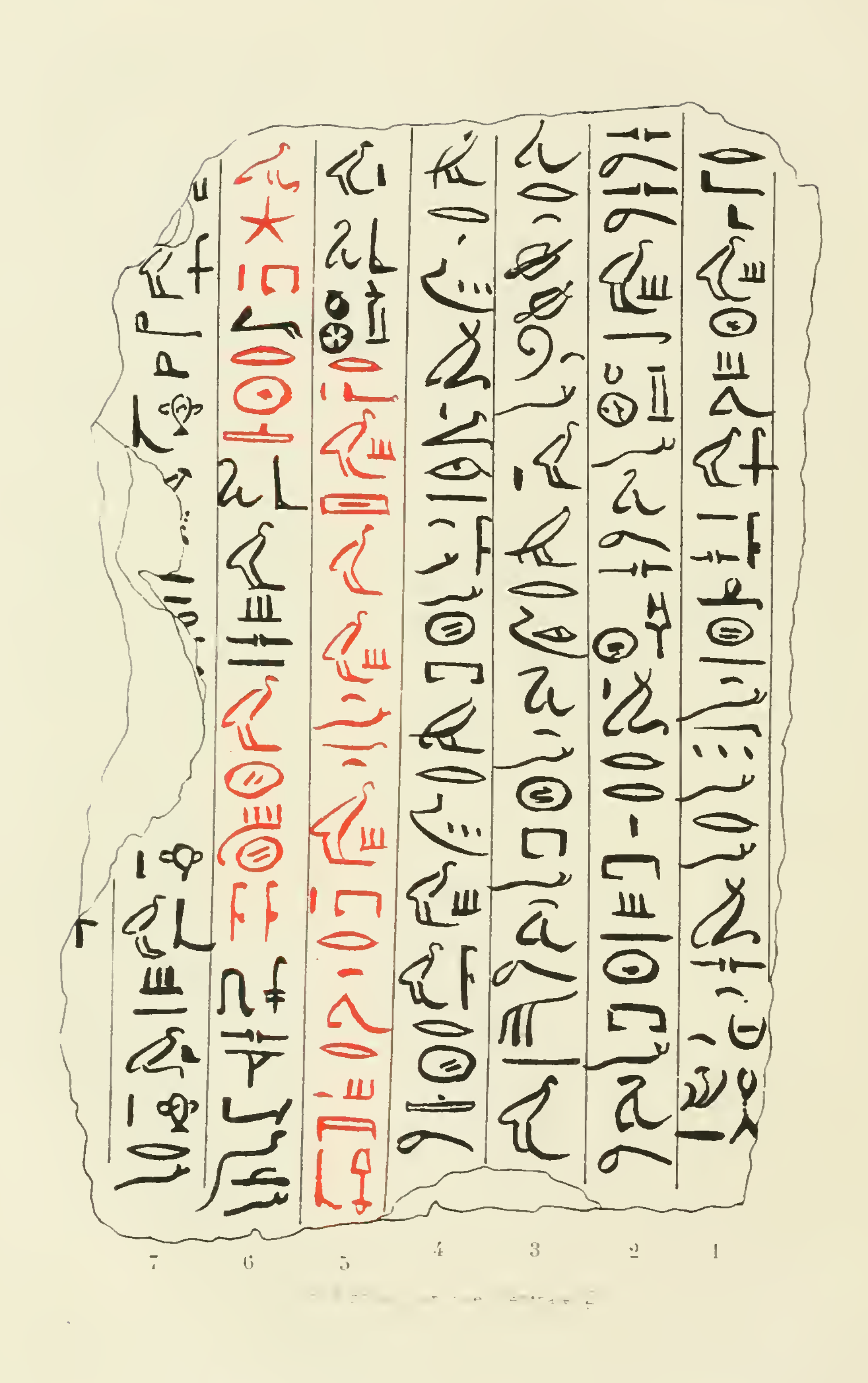
Le chapitre commence par le titre ..... *connaître les esprits de* .... le mot d'Héliopolis manque. Nous avons déjà ici un exemple de cette orthographe phonétique que nous signalions au début : le mot esprit, qui est écrit presque toujours , se trouve dans les deux titres de l'ostracon sous la forme et une fois , et se prononçait par conséquent *bau*. Les *esprits* d'une localité sont toujours au nombre de trois. Ceux d'Héliopolis sont Ra, Schu et Tefnut.

Suivent les titres et le nom du défunt qui prononce les paroles suivantes : . Si nous comparons cette phrase aux textes de l'époque du Todtenbuch, par exemple au papyrus

hiératique du Louvre appelé papyrus du duc de Luynes, nous voyons que celui qui prononce ces paroles commence par justifier de la connaissance qu'il prétend avoir des esprits d'Héliopolis, par le fait qu'il a été prêtre de cette localité. « *J'ai été uar*, dit-il, *depuis l'antiquité au milieu des uaru;* » en d'autres termes, j'ai, dès les âges reculés, fait partie du collège des prêtres d'Héliopolis. On pourrait citer bien des exemples de cette dénomination de ou appliquée aux prêtres d'Héliopolis et aussi à ceux d'Abydos. J'en citerai seulement un ; c'est le commencement du papyrus Ebers, le grand traité de médecine dont l'auteur nous dit : , *j'ai séjourné à On, avec les prêtres du sanctuaire*. Parmi les cérémonies sacrées que les prêtres devaient accomplir, il y avait celle de l', *du déroilement de la face du dieu :* le prêtre ouvrait la porte du naos qui contenait la divinité, regardait le dieu , et lui offrait des parfums. C'était l'un des *uaru* qui était spécialement chargé de ce soin, sans doute le grand prêtre, qui de ce fait-là portait le nom de . Cette cérémonie était entourée d'une vénération telle que le roi Piankhi, arrivant en conquérant à Héliopolis, jugea nécessaire de la célébrer lui-même. L'inscription en raconte tous les détails, et il y a en particulier cette phrase : , *rex ipse stetit sacerdos solus*, le roi lui-même tout seul fut l'*uar* qui s'acquitta de tout ce que prescrivait le rite sacré.

« *J'ai été uar dès l'antiquité parmi les uaru* », dit le défunt de notre texte. Après l'expression se place un mot assez rare, , dont le sens est obscur. Il se retrouve une fois à la ligne 2, en rouge, comme si c'était une rubrique. Dans le papyrus Ebers, on le voit trois fois à la fin de diverses prescriptions [1]. Sur l'un des ostraca du Louvre contenant le chapitre XVII, nous le trouvons à deux reprises : ainsi l. 71 du Todtenbuch . Enfin je l'ai rencontré deux fois dans des inscriptions d'époque et de caractère très différents [2]. Sur ces quel-

[1] Voy. le lexique.
[2] Cf. de Rougé, *Inscr. hiérogl.* I, pl. XXIV. Pierret, Mon. du Louvre, I, p. 17.



OSTRACON EGYPTIEN DU MUSÉE GUIMET

B

ques exemples je ne puis hasarder qu'une conjecture. Je considère comme étant un adverbe signifiant *aussi, de même, pareillement.* Notre phrase voudrait donc dire : *j'ai été uar depuis l'antiquité avec les uaru et semblable à eux.* A la ligne 11 nous traduirions : *de même voici que Ra dit*, ce qui paraît assez plausible, car à la ligne précédente c'est le personnage mythologique *Amhauf* qui a parlé. Au chapitre XVII, dans la phrase citée d'après l'ostracon du Louvre, je traduirais : *au jour de l'enterrement, Ra aussi est enseveli.* Des deux mots qui suivent, le premier paraît fautif; il s'agit du verbe , *être*, où le n'a rien à faire. Le sens est *j'ai été* ou *je suis né au milieu des êtres.* On ne voit pas au premier abord comment cette idée se relie à la précédente. Cependant, si l'on songe que le dieu d'Héliopolis se nomme *Tem Chepra* , il est possible que le défunt veuille dire que de même qu'il était grand prêtre, il était aussi de la famille ou des suivants du dieu Chepra. Il a été de ses premières créatures.

, *j'ai découvert le visage de l'être unique, j'ai ouvert le cercle de la nuit.* Puisque le défunt était , il a pratiqué la cérémonie de l' , il est entré vers le dieu pour le voir. Ce dieu qu'il désigne ici par une périphrase, litt. *il est seul*, c'est le dieu Tem. Le chapitre XVII nous l'apprend par ces mots : l. 1 .

La seconde partie de la phrase est plus obscure; il y a littéralement *j'ai ouvert le cercle de la nuit.* Il me semble que c'est là simplement une manière recherchée de dire : j'ai fait tomber la lumière sur le dieu en ouvrant la porte de son sanctuaire; et ce qui me confirme dans cette opinion, c'est cette phrase du chapitre LXXIII, cette requête que le défunt adresse à Osiris : « *Que j'arrive, que je le voie, que j'ouvre la porte, que je voie mon père Osiris, et que j'éloigne les ténèbres de mon père Osiris.* »

Les mots suivants ne présentent pas de difficultés : *Je suis l'un d'entre eux, je connais l'esprit qui est le maître d'On.*

A cet endroit, il faut nécessairement s'arrêter court, et renoncer non seulement à une traduction suivie, mais aussi à une paraphrase qui, à défaut de texte parallèle ne serait qu'une suite de conjectures; le texte de l'époque saïte

est tellement différent qu'il peut à peine servir pour indiquer le sens général des phrases. Nous rencontrons en premier lieu une défense : , *que l'uarma, le grand prêtre ne monte point sur elle!* A quoi cela peut-il se rapporter? nous l'ignorons; mais en recourant au texte du Todtenbuch, nous voyons que la tradition religieuse a changé; nous voyons apparaître un nouveau nom de prêtre, l' , qui n'existe nulle part dans le texte ancien. Parmi les fragments du papyrus d'Osiriu décrit plus haut, se trouve la ligne correspondant à la ligne 4 de la pl. B : elle est ainsi conçue : *on lui dira, on l'appellera* ou peut-être *il deviendra l'uar qui voit son père, il deviendra l'uarma.* C'est à cette désignation que finissait le récit du papyrus et de l'ostracon : à l'époque où le Todtenbuch a été écrit on y avait ajouté tout ce qui concerne le nouveau nom . Il en est ainsi non seulement au chap. CXV, mais même au chap. XLIV, où le Todtenbuch mentionne ce prêtre, dans cette phrase, l. 4 : , *je suis ton fils, l'uarpehti qui voit tes mystères.* Le papyrus Mallet du scribe Bokenchons de la XX[e] dynastie nous donne la rédaction suivante : , *je suis ton fils Horus, je vois tes mystères.* Horus étant par excellence le prêtre chargé du culte des ancêtres, le sens général de la phrase est le même; mais on peut en conclure aussi que le titre de n'avait pas encore été adopté. C'est par des faits de cette nature qu'on peut établir la chronologie des papyrus funéraires.

Le reste du chapitre consiste à rapporter à des paroles de Ra ou d'un de ses interlocuteurs, le nom de localités, de cérémonies ou d'objets sacrés. Ces étymologies bizarres sont très fréquentes dans les textes religieux; plusieurs chapitres du Todtenbuch ne renferment pas autre chose. *Je sais,* nous dit notre texte, *ce qu'a fait la femme bouclée à l'homme qui est devant elle.* Cette femme bouclée n'est autre que la déesse Isis, dont il nous est dit, l. 6., qu'elle arrive en barque à Héliopolis. Là-dessus l'auteur nous raconte qu'il s'établit une conversation entre Ra et un personnage mythologique que M. Goodwin considère comme un roi fabuleux; le Todtenbuch l'appelle

[hiéroglyphes]. *Amhauf* et notre texte [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]. A ce moment, paraît-il, il régnait une épidémie, une peste. Amhauf dit : *Saisis l'épieu.....* Ensuite c'est Ra qui prend la parole ; il est impossible de comprendre ce qu'il dit, et qui est l'origine des [hiéroglyphes] *sennu*, litt. *des frères*, probablement aussi une institution d'Héliopolis ; puis nous revenons par une phrase d'une obscurité impénétrable à la femme bouclée d'Héliopolis ; [hiéroglyphes]. pl. B, l. 1.

Après cela vient un nouveau jeu de mots sur le verbe [hiéroglyphes] que le Todtenbuch rend par [hiéroglyphes], « *ôte le sechem* (le sceptre ou le pilon) *de ce temple*. Voilà ce que dit Ra, et ce qui est l'origine du [hiéroglyphes] qui, à la suite de plusieurs générations, paraît être devenu l'*uar qui voit son père* et enfin l'*uarma*. Il semble que nous ayons là la succession des différents noms qu'a portés ce prêtre, noms qui correspondaient peut-être à des emplois aussi différents. En effet, le titre de [hiéroglyphes] est celui du grand prêtre de la ville d'Hermopolis dans la Basse-Égypte et d'un prêtre d'Osiris à Thèbes[1]. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il y en eût un aussi à Héliopolis. D'après M. Brugsch, ce titre voudrait dire *le prêtre rasé* ou *tonsuré*.

Les derniers mots sont faciles à comprendre : *je connais les esprits d'On, Ra, Schu et Tefnut.*

De là nous passons à un autre chapitre, ou plutôt à ce qui devait être le commencement d'une série avec un titre général : *sortir du ciel et pénétrer dans l'empyrée*. La premier chapitre était le CXIV du Todtenbuch : *connaître les esprits d'Hermopolis*. Ce chapitre, au lieu d'être désigné, comme partout dans les textes funéraires, par le mot [hiéroglyphe], est introduit par le signe [hiéroglyphe], qui dans les papyrus de correspondance sépare les lettres les unes des autres. Il nous reste à peine quelques signes de la première ligne, de sorte qu'il n'y a rien à en tirer, sauf à remarquer l'orthographe extraordinaire du nom d'Hermopolis [hiéroglyphes] qui est sans doute fautive.

On peut voir par ces quelques renseignements épars combien l'ancienne

[1] Bergmann. *Hierogl. Inschr.*, p. 7.

rédaction du chapitre cxv devait renfermer de faits intéressants sur les prêtres et les institutions sacrées d'Héliopolis, la ville la plus fameuse dans l'histoire mythologique de l'Égypte. Il est d'autant plus regrettable que nous n'ayons pas de rédaction sur papyrus contemporaine de l'ostracon Guimet, et propre à nous faciliter l'intelligence de ce précieux document.

EDOUARD NAVILLE.

LES
RACES CONNUES DES ÉGYPTIENS

PAR

E. LEFÉBURE

Aucune nation ne remonte aussi loin que l'Égypte dans le passé : nous ne saurions, par conséquent, attacher trop d'importance à ce qu'elle nous apprend sur nous-mêmes, c'est-à-dire sur l'ancienneté, la filiation ou la parenté des grandes races historiques. Jusqu'à l'avénement de l'Assyrie et de la Grèce, elle a été comme le centre involontaire du monde civilisé, attirant toutes les curiosités et toutes les cupidités qui venaient lui ravir, chez elle, la jouissance de ses richesses ou la connaissance de ses secrets. Presque toujours murée, comme une Chine africaine, elle n'a cédé que conquise son alphabet aux Sémites, et pour la rendre à l'histoire avec ses innombrables monuments, il a fallu toute la science des temps modernes. Mais la grande découverte de Champollion a été heureusement aussi fructueuse qu'éclatante; nous pouvons enfin interroger l'Égypte, et, dans des documents qui datent presque tous de la grande époque du nouvel empire, c'est-à-dire au moins du temps de Moïse, elle nous a déjà révélé sa durée, ses affinités ethnographiques, ses différentes conceptions de l'espèce humaine, et une grande partie de ce qu'elle savait sur les peuples qui furent ses contemporains. Ce sont là des renseignements qui méritent d'être analysés.

I

La chronologie égyptienne fournit peu de dates, mais le calcul approximatif et le calcul rigoureux s'accordent, d'après des éléments divers, pour donner à la monarchie fondée par Ménès une durée d'au moins 4000 ans avant l'ère chrétienne. On sait même, par la mention d'un lever de Sirius, que l'an 3010 avant Jésus-Christ coïncide avec l'an 9 du règne de Menkhérès, quatrième Pharaon de la IVe dynastie, et auteur de la plus petite des grandes pyramides.

Il serait impossible de dater avec la même précision les faits concernant les races, mais il est utile néanmoins de rappeler ici les grandes divisions chronologiques de l'histoire égyptienne, c'est-à-dire l'ancien empire, comprenant les six premières dynasties, le moyen empire allant jusqu'à la fin de la XVIIe dynastie, au moment de l'expulsion des Pasteurs, et le nouvel empire allant jusqu'à la fin de la XXXIe dynastie, que remplacèrent les souverains grecs.

La plus brillante époque de cette histoire est celle des XVIIIe, XIXe et XXe dynasties, les premières du nouvel empire : c'est aux tableaux dont les pharaons d'alors ont couvert les murs immenses des hypogées et des sanctuaires thébains que sont empruntés surtout les documents qui vont être utilisés. Les rois dont les hauts faits revivent dans ces antiques peintures sont les Thotmès et les Aménophis de la XVIIIe dynastie, avec les Ramsès de la XIXe et de la XXe : les plus illustres sont Thotmès III, Séti Ier, père de Ramsès II, Ramsès II, le Sésostris des Grecs, sous lequel vécut Moïse comme nous l'indiquent les textes égyptiens, Méneptah Ier, fils de Ramsès II, et enfin Ramsès III, le deuxième pharaon de la XXe dynastie.

II

L'Égypte est appelée Mitsraïm dans la Bible, et Mudraya dans les cunéiformes, désignation qui ne se retrouve malheureusement pas dans les hiéroglyphes, où le pays est dit simplement Kémi, la terre noire, tandis que le dé-

sert environnant est Tesher, la terre rouge. Le nom de la contrée ne nous apprend donc rien sur l'origine de ses habitants; mais leur religion, comme leur langue, montre qu'ils sont venus de l'Asie et non de l'Afrique.

L'antiquité classique les croyait descendus des Éthiopiens, sur la foi des Éthiopiens eux-mêmes. On en donnait pour preuve, et la civilisation commune aux deux peuples, et la formation du delta, sans songer, ou plutôt sans savoir que l'Éthiopie s'était modelée sur l'Égypte à une époque peu ancienne, tandis que l'âge du delta comportait au contraire des siècles nombreux. Du reste, les plus anciens monuments apparaissent dans la Basse-Egypte, vers la pointe du Delta, et le premier des pharaons passait pour avoir bâti Memphis. Les prêtres disaient même encore du temps d'Hérodote et conformément à leur opinion constante, que le Nil sortait de deux grottes situées dans le voisinage d'Éléphantine, idée qui n'a pu naître que chez des riverains du bas Nil, et qui ne serait pas venue à des voisins de la Nubie, puisque l'inondation commence plus haut que la Nubie. Enfin, à en croire les Égyptiens eux-mêmes, leurs divinités seraient originaires d'une contrée orientale comprenant, sous les noms de Terre sainte et de Pays des dieux, l'Arabie à l'est et la Phénicie au nord.

La valeur de cette tradition pourrait être confirmée par des faits nombreux, reliant les croyances et les rites des Égyptiens à ceux des Sémites. Il suffira d'indiquer la pratique de la mutilation ou de la circoncision, et l'impureté du pourceau.

Un monument contemporain de Ramsès II, et par conséquent de Moïse, figure la cérémonie de la circoncision. Le héros du conte des Deux Frères, sorte de mythe analogue à ceux qui se rattachaient à la déesse syrienne et à l'Adonis phénicien, se mutile lui-même. Le Soleil avait voulu s'émasculer, d'après un chapitre du *Livre des morts*. De plus, un roi de la XVIIIe dynastie, Khounaten, qui essaya d'imposer à l'Égypte le culte unique du globe solaire, était d'après ses portraits devenu eunuque, après avoir eu d'ailleurs un certain nombre d'enfants. On a remarqué, en étudiant les cérémonies de la nouvelle religion, que la reine mère prit alors une grande importance, que les princesses eurent le pas sur les princes, et que les courtisans imitèrent le pharaon, particularités qui font de Khounaten, ou *la splendeur du disque*, un véritable Héliogabale égyptien.

Quant à l'impureté du pourceau, elle est attestée par les écrivains grecs, et surtout par une légende mythologique du *Livre des morts*. Horus avait été attaqué par Typhon qui, changé en un pourceau noir, cherchait à dévorer l'œil d'Horus, c'est-à-dire le soleil ou la lune. Horus brûla son ennemi, emblème des ténèbres ou des éclipses, et institua en commémoration de sa victoire le sacrifice du porc.

L'ancienneté de cette légende se trouve contestée, d'une manière indirecte, par l'opinion très répandue aujourd'hui que le pourceau aurait été introduit en Égypte vers le temps des Pasteurs. Il n'existe en effet de cet animal qu'une seule représentation, si confuse qu'elle est douteuse, dans les textes publiés de l'ancien empire, mais la question est tranchée par une peinture de la magnifique collection appartenant à M. Guimet. Cette peinture fait partie d'une série de tableaux qui ont figuré à l'exposition universelle de 1878 et qui ont été copiés dans la tombe d'un haut fonctionnaire de la Ve dynastie, nommé Ti : on y voit les domaines du mort, personnifiés par des femmes, apportant diverses offrandes funéraires parmi lesquelles se trouve un petit cochon de lait dans une cage.

L'Égypte se rapprochait du groupe sémitique non seulement par sa religion, mais encore par sa langue, et c'est là un fait sur lequel il est inutile d'insister, puisque tous les savants l'admettent. Un autre indice reporterait même au delà des pays sémitiques le point de départ des Égyptiens, car leur vocabulaire paraît renfermer un certain nombre de racines aryennes appartenant aux catégories d'idées les plus importantes et les plus usuelles.

Au point de vue linguistique, les riverains du Nil, considérés comme chamites par certains savants, et comme proto-sémites par d'autres, seraient donc de la race blanche ; l'anatomie confirme cette donnée, mais montre en eux, néanmoins, des caractères assez tranchés pour qu'on ait pu y voir les indices d'un véritable type, que personne du reste ne songe à séparer de la race blanche.

Aux particularités de structure révélées par les momies, s'ajoute encore la couleur rouge que les Égyptiens s'attribuaient sur les monuments, mais cette couleur rouge, qui n'existait plus du temps d'Hérodote, n'avait rien d'absolu, car on l'attribuait rarement aux femmes, soustraites par leur genre de vie à l'action prolongée du soleil. Les femmes étaient caractérisées, dans les

peintures, par la nuance jaune clair, ce qui trahit sans doute une sorte de retour vers l'état primitif du teint.

III

Si l'on interroge maintenant les Égyptiens eux-mêmes sur ce qu'ils savaient ou pensaient de l'espèce humaine, on trouvera qu'ils la divisaient tantôt arbitrairement d'après les quatre points cardinaux, tantôt logiquement d'après ses différentes variétés.

La première classification, qui place l'Égypte au centre du monde, se rencontre dans des textes de toutes les époques, et particulièrement dans une inscription religieuse du temple ptolémaïque d'Edfou. Les peuples étrangers sont représentés là comme produits par les alliés du mauvais principe, qui se dispersèrent après leur défaite, de sorte que *il en alla au sud, ce fut la race éthiopienne, au nord, ce furent les Sémites, à l'occident, ce furent les Européens, et à l'orient, ce furent les Bédouins.* Les Égyptiens, au contraire, avaient été les *serviteurs de Dieu*, et si une légende du tombeau de Séti Ier leur attribue une antique rébellion contre l'autorité du roi divin Ra ou le Soleil, on voit dans le même texte qu'ils redevinrent promptement les alliés du dieu.

La seconde énumération, plus scientifique, existait au temps de la dix-huitième dynastie : elle faisait partie d'un ensemble de textes décrivant les douze divisions de l'enfer que parcourait le Soleil pendant les douze heures de la nuit. A la cinquième division, Horus conduit les Égyptiens, les Asiatiques, les nègres et les Septentrionaux, vers le dieu Osiris, qui va les juger. Le texte est ainsi conçu :

« Horus dit aux troupeaux du Soleil, qui sont dans l'enfer de l'Égypte et du désert : Honneur à vous, troupeaux du Soleil, nés du grand qui est dans le ciel ! Air à vos narines, renversement à vos cercueils ! Vous, vous êtes les pleurs de mon Œil (le Soleil), en vos personnes d'hommes supérieurs (c'est-à-dire d'Égyptiens). Vous, je vous ai créés en vos personnes d'Asiatiques ; Sekhet (la couronne ou la radiation solaire) les a créées ; elle a produit leurs

âmes. Vous, j'ai répandu ma semence pour vous, et je me suis soulagé par une multitude sortie de moi en vos personnes de nègres : Horus les a créées ; il a produit leurs âmes. Vous, j'ai cherché mon Œil et je vous ai créés en vos personnes de Septentrionaux : Sekhet les a créées, et c'est elle qui a produit leurs âmes. »

Ces paroles décrivent la création panthéistique de l'humanité, dont trois types sur quatre émanent de la lumière. Le type nègre sort d'une forme spéciale d'Horus représenté dans son rôle nocturne de Khem (sans doute le Cham biblique), ce qui expliquait la nuance sombre des nègres : par une antithèse facile à comprendre, la naissance des blancs purs était opposée à celle des vrais noirs, et le dieu cherchant son œil produisait les uns aussitôt après les autres.

On voit que les Égyptiens distinguaient nettement la race noire, née de la nuit, de la race blanche, issue de la lumière, et qu'ils avaient aussi une idée juste de la différence comme de l'unité des trois types les plus importants pour eux de la race blanche, c'est-à-dire des Sémites, qu'ils peignaient en jaune, des Européens, auxquels ils donnaient une teinte rosée, et d'eux-mêmes, qu'ils représentaient comme rouges.

Dans une autre scène des tombes royales, on retrouve une classification analogue de l'espèce humaine : mais l'intolérance de la légende ptolémaïque y apparaît dans un détail significatif où se trahit l'orgueil de race : c'est que les Égyptiens sont debout, avec les bras libres, tandis que les autres hommes sont à genoux, dans la posture des captifs.

Du reste, les Égyptiens considérèrent d'abord leurs voisins comme des ennemis, car ils les désignèrent par plusieurs mots qui signifient les archers : le nom de Neuf-Arcs s'appliquant à l'ensemble des barbares, celui de Terre de l'Arc à la Nubie, celui de Sagittaires (ou Sati) aux Asiatiques, et celui d'Archers (ou An, peut-être les Anamim de la Bible), à une population qui habita d'abord l'Égypte, puis les environs du pays, la Libye, le Sinaï et la Nubie, et qui comprenait des tribus noires.

IV

L'examen des textes et des monuments nous révèle, avec assez de détails, ce qu'étaient les races connues de l'Égypte depuis les premières dynasties jusqu'à la fin de la grande époque pharaonique.

Pour les Égyptiens, un type rouge ayant quelque ressemblance avec le leur existait au pays des Somalis, qui faisait partie alors d'une vaste zone géographique comprenant les côtes de l'Arabie et de l'Afrique situées au nord, à l'est et au midi de l'Égypte. Les Égyptiens, qui appelaient cette région Poun, et Terre sainte, en tiraient surtout des aromates pour les besoins du culte : ils en regardaient l'orient comme le pays des dieux. Les Pharaons envoyèrent des troupes à Poun pour l'achat des parfums, au moins de la XI[e] dynastie à la XX[e].

L'expédition la plus connue remonte au temps d'une reine de la dix-huitième dynastie, qui fit partir cinq vaisseaux à trente rames, montés chacun par une quarantaine de marins, afin d'échanger pour les gommes odoriférantes des bracelets, des colliers, des poignards et des haches. Les produits et les arbres du pays où ils abordèrent le placent sur la côte africaine ; les Égyptiens y achetèrent de l'ébène, de l'ivoire, de l'or, du cosmétique pour les yeux, des lévriers, des bois précieux, des ouvriers du pays, des bœufs, des singes, des peaux de panthères du Midi, une panthère vivante, une girafe, et trente et un arbres à parfums, ainsi que des gommes dont la reine se fit un cosmétique, but peut-être de l'expédition, qui lui rendit la peau *brillante comme les étoiles*.

Les naturels habitaient des cabanes rondes dans lesquelles on montait au moyen d'échelles, et leur bétail se reposait sous des dattiers ; ils avaient le profil des Sémites, avec la peau rouge des Égyptiens, et la femme d'un chef, qui vint sur son âne au-devant des envoyés, semble atteinte de cette difformité qui existe chez les Hottentots comme chez les Somalis, et qu'on nomme stéatopygie.

D'autres habitants de Poun, qui visitèrent l'Égypte sous le dernier Pha-

raon de la XXIIIe dynastie, se rapprochent plutôt du type nègre. Il y avait en effet des nègres à Poun; mais le type rouge y dominait, s'il faut admettre la réalité d'un semblable type, que plusieurs indices signalent. Les Phéniciens venus, suivant Hérodote, des bords de la mer Rouge, portaient un nom qui paraît signifier rouge; il en était de même des Himyarites, qui rappellent les El Akmar des plaines du Sennaar. La nuance qui caractérisait, d'après les Égyptiens, les habitants de Poun, persiste en Afrique, où on la retrouve de la mer Rouge au Sénégal, en passant par le Soudan, chez les Barabras du haut Nil, les nègres Danakils, le nègres Tibbous, les Touaregs méridionaux, et surtout chez les Foulahs, qui, venus de l'Orient, ont répandu l'islamisme dans la plus grande partie du Soudan.

V

Les nègres habitaient surtout la Nubie et l'Éthiopie, mêlés à une population sémitique et rouge. Ils fournissaient, sous la VIe dynastie, des soldats aux Pharaons. Les nombreuses tribus de la Nubie et de l'Éthiopie faisaient aussi de fréquentes incursions en Égypte, de sorte qu'on voit les Pharaons de la XIIe dynastie veiller avec soin à leur frontière méridionale, et ceux du nouvel empire installer en Éthiopie une sorte de gouverneur militaire et civil appelé le fils royal d'Éthiopie. La civilisation égyptienne s'introduisit ainsi parmi les noirs, comme le montre une curieuse ambassade représentée sur un monument thébain de la XVIIIe dynastie.

On recrutait parmi les nègres des esclaves et des domestiques, tels que des cochers, des écuyers et des porte-ombrelles. Leur aptitude à servir était connue, ainsi que la facilité avec laquelle ils apprenaient « les langues des Égyptiens, des Syriens et de toutes les nations étrangères. »

Les nègres amenaient de plus en Égypte du bétail, bœufs, chèvres et moutons, du bois, des pierres, des gemmes, de l'or, de l'ivoire, de l'ébène, des peaux, et des animaux rares.

VI

Les nègres sont représentés avec le nez épaté, les grosses lèvres et la chevelure crépue qui les caractérisent ; les Sémites ont de leur côté le profil fin, le nez arqué, la barbe en pointe et la chair peinte en jaune. Sous les noms généraux d'Archers et de Peuples, ils se divisaient principalement en Shasou, Kharou, Routen, et Khétas, c'est-à-dire en Bédouins, Syriens, Lydiens (d'après Champollion) et Héthiens.

Les Shasou, comparables aux Bédouins d'Arabie et de Syrie, habitaient depuis les confins de l'Égypte jusqu'au nord du Liban, et leurs bandes pillardes, cachées dans les bois ou les défilés, infestaient la Palestine ; elles fournirent des espions aux Khétas dans une guerre contre Ramsès II, près d'Alep.

Le nom général de Shasou n'apparaît qu'au début du nouvel empire; un roi de la VI[e] dynastie envoya cependant contre la tribu des Herousha, ou *maîtres des sables*, une expédition qui détruisit leurs récoltes, coupa leurs arbres et ramena de nombreux captifs. Au moyen empire, un pharaon bâtit une grande muraille pour arrêter les nomades. Les Bédouins étaient donc bien connus à ces époques reculées. La première année de son règne, Séti I[er] les poursuivit de la frontière de l'Égypte au haut Liban. Les Shasou conduisaient leur bétail avec eux jusque sur les domaines des Pharaons, et l'on a cru retrouver dans leur nom celui des Pasteurs, ou Hycsos, *hikshasou*, les dominateurs Shasou. Ils durent dans tous les cas faire partie de ces derniers, dont les traits ajoutent, d'après certaines représentations, une rudesse singulière au type sémitique.

Les Kharou, ou Syriens, occupaient le même territoire que les Shasou, c'est-à-dire la Syrie, la Phénicie et la Palestine. Ils en formaient la population stable, plus spécialement désignée sous l'ancien empire par le nom de Menti ou Sédentaires, au moins pour les Sémites du Sinaï. Séti I[er], qui battit les Syriens avec les Bédouins, reçut de l'une de leurs villes un tribut d'or et de vases. Parmi les objets de toute nature qu'ils exportaient par mer en

Égypte, on remarque le bois, par exemple les bâtons pour les esclaves, les fouets pour les chars, et surtout le cèdre pour les constructions.

Le mot de Khar, d'où vient celui de Syrie, n'est qu'un terme général qui n'exclut pas les désignations particulières.

Kefat, habituellement associée à l'ile de Chypre ou Masi, est la Phénicie, dont les habitants, soumis par Aménophis II, trafiquaient avec les peuples du Nord dès le début du nouvel empire : dans un tableau d'un hypogée thébain, ils se présentent ensemble devant Thotmès III, à qui ils apportent des pierreries, des vases élégants et riches, des monnaies d'or en forme d'anneaux, des colliers, des parfums, des liqueurs et même une dent d'éléphant. Sidon et Tyr dans la mer existaient au temps de Ramsès II, ainsi que plusieurs autres villes célèbres de la Syrie et de la Palestine, comme Alep, Damas, Ascalon, Beyrouth, Gaza et Joppé : c'est à Mageddo que se concentrèrent les Routen coalisés contre Thotmès III, et c'est à Qodesh sur l'Oronte que se groupa contre Ramsès II une confédération dirigée par les Khétas.

Il reste à étudier ce qu'étaient ces deux derniers peuples, les Routen et les Khétas.

Les Routen habitaient un pays ordinairement divisé en supérieur et en inférieur; il comprenait la Syrie, la Mésopotamie et l'Assyrie.

Les peuples de Routen furent battus par Thotmès Ier, en Mésopotamie; par Aménophis Ier, qui fit pendre au retour sept de leurs chefs à Thèbes et à Napata; par Aménophis II, qui soumit Ninive et Accad; par Thotmès III, qui, vainqueur à Mageddo en Palestine, poussa jusqu'à Ninive, où il prit à la chasse cent vingt éléphants; enfin par Séti Ier, qui s'empara des princes du Routen inférieur, et dont les inscriptions assimilent les chefs de Routen à ceux de Remenen, peut-être l'Arménie. On voit par là que les Routen occupaient de vastes contrées qui indiquent l'étendue de leurs conquêtes et de leurs alliances à l'époque la plus brillante de leur histoire: c'est grâce à eux que l'Assyrie fut connue de l'Égypte sous les XVIIIe et XIXe dynasties, époque où ils entraînaient dans leur ligue les princes de Babylone et d'Assur; l'un de ces derniers était resté célèbre en Palestine au temps de Ramsès II.

Les tributs qu'Assur remit à Thotmès III consistaient en vases et en lapis-lazuli. Les tributs des Routen consistaient surtout en bois, en métaux, en gemmes, en bétail, en grains, en liqueurs et en fruits, ainsi qu'en différents ou-

vrages de luxe, tels que chars, vases, harnais et cuirasses, incrustés d'or et de pierreries.

Vers le commencement de la XIXe dynastie, la puissance des Routen passa aux Khétas, dont le pays était situé vers la haute Syrie, au voisinage d'Alep, et où l'on pouvait aller par mer. Battus, mais non pas écrasés, par Séti Ier, et par Ramsès II, les Khétas conclurent avec ce dernier un traité d'alliance défensive qui montre en eux les égaux des Égyptiens; mais ils déclinent dès le règne du successeur de Ramsès II ; ce Pharaon les secourut dans une disette, et leur fit conduire des vaisseaux chargés de blé par un peuple voisin du Sinaï. Sous Ramsès III, ils furent dispersés et déracinés, ainsi que les populations de la Palestine, par une grande invasion, et le même Pharaon, qui les vainquit aussi, ne fait mention de ce triomphe sans gloire que dans un tableau où il a rassemblé les chefs de presque tous ses ennemis.

L'ensemble des documents montre que la civilisation des Sémites ne le cédait guère à celle des Égyptiens : les trente-sept Asiatiques du Sinaï représentés émigrant en Égypte, dans une tombe du moyen empire, c'est-à-dire vers le temps d'Abraham, révèlent par leur costume, leurs armes et leur équipement, des industries et des arts parvenus à un état voisin de la perfection. Plus tard, les Pasteurs adoptèrent les coutumes égyptiennes, adorèrent un dieu égyptien et connurent l'écriture hiéroglyphique, à laquelle ils empruntèrent (si l'emprunt n'avait pas encore été fait) l'alphabet que les Phéniciens répandirent sur tout le littoral de la Méditerranée; les rois Khétas étaient accompagnés des scribes. La coiffure habituelle des Sémites (Ascaloniens, Amorites, Routen, etc.), était une sorte de bonnet rond ressemblant à celui des Égyptiens, mais, en temps de guerre au moins, les Khétas, les Bédouins et les Syriens, portaient aussi un bonnet pointu ou à aigrette. Le progrès de l'art militaire, et par suite de la centralisation administrative, chez différentes nations de l'Asie occidentale, se reconnait à l'emploi constant de la cavalerie. Les chevaux et les chars de la Mésopotamie sont mentionnés sous Thotmès Ier : Thotmès III prit à Mageddo plus de deux mille chevaux et neuf cent vingt quatre chars de guerre. Un autre pharaon recevait des chevaux blancs du pays de Routen, d'où l'on tirait aussi des chars; les cavaliers khétas figurent souvent sur les monuments.

Les religions syro-phéniciennes existaient dans leurs traits essentiels aux

mêmes époques ; les principaux dieux de leur panthéon, Baal, Baalis, Astarté, Anaïtis, etc. se rencontrent après l'invasion des Pasteurs : Baal est même nommé avant. Le culte spécial des déesses se révèle en différents endroits, et le conte des Deux Frères, roman qui ne peut être postérieur à la XIXe dynastie, place dans la vallée du Cèdre, c'est-à-dire en Phénicie, un personnage qui n'est pas sans ressemblance avec Adonis.

VII

Si les pasteurs sémitiques firent une fois la conquête de l'Egypte, les pirates aryens la tentèrent souvent : ils guerroyaient avec les Pharaons dès la XIe dynastie, et ils formèrent en tout ou en partie quatre grandes coalitions au moins contre le nouvel empire. Au nord, les habitants d'Ilion, les Dardaniens, les Mysiens et les Lyciens, prirent part à la ligue des Khétas contre Ramsès II ; les Pélestas, les Troyens, les Sicules, les Dauniens, les Osques, et sans doute les Étrusques, attaquèrent l'Égypte par la Syrie au temps de Ramsès III ; à l'occident, les Libyens et les Mashouashas, avec les Sardiniens, les Sicules, les Achéens, et les Étrusques sous Ménephtah Ier, ainsi que les Mashouashas joints à d'autres peuplades libyennes sous Ramsès III, assaillirent deux fois l'Égypte par mer.

Tous ces peuples forment quatre divisions importantes. Les habitants d'Ilion, les Dardaniens, les Mysiens, les Lyciens, les Pélestas et les Teucriens appartiennent à l'Asie Mineure, comme les Achéens à la Grèce ; les Sardiniens, les Sicules, les Dauniens, les Étrusques et les Osques se rattachent à l'Italie, et les Libyens avec les Mashonashas à la côte septentrionale de l'Afrique.

Les Pélestas et les Teucriens portaient des toques rayées ; les Dauniens et les Osques avaient les mêmes toques ; mais la coiffure des Étrusques était un bonnet pointu : celle des Sicules un casque ayant deux cornes, et celle des Sardiniens auxiliaires de l'armée égyptienne un casque semblable, surmonté en outre d'une boule. Tous, sauf peut-être les derniers, sont caractérisés par

une courte tunique à franges et quadrillée ; ils ont en général le profil aquilin ou le nez droit. Les vaisseaux des alliés rappellent les navires égyptiens, mais leur carène se relève à angle droit et se termine aux deux bouts en tête de cygne. Les armes sont une courte épée à deux tranchants, avec un bouclier, et en outre une pique pour les Sicules et les Sardiniens auxiliaires. Les confédérés, qui n'avaient ni arcs ni flèches, possédaient des chars de guerre ; ils étaient suivis aussi par des chariots de transport en osier ou en bois, à roues pleines, attelés de bœufs et renfermant les enfants et les femmes. On a signalé la ressemblance des chariots, des épées et des vaisseaux, avec les chariots germains de la colonne Antonine, avec les épées gauloises d'avant Jules César, et avec les barques de certaines monnaies celtiques.

Il vient d'être dit que des Sardiniens servaient dans l'armée de Ramsès III, où ils étaient même accompagnés d'Étrusques ; Ramsès II avait déjà gardé à sa solde des Sardiniens prisonniers ; ces auxiliaires sont quelquefois appelés Sardiniens de la mer.

Le peuple qui a laissé son nom au groupe du Nord de l'Afrique, les Libyens, est nommé pour la première fois sous Ramsès II ; il tint, sous la conduite d'un roi, la tête de la vaste confédération dirigée contre Méneptah I[er]. Ils avaient des chevaux, des arcs, des monnaies d'argent et d'or, des vases, et du bétail composé de bœufs, de chèvres et d'ânes. La tribu des Mashousahas domine dans l'armée libyenne qui envahit l'Égypte sous Ramsès III ; entraînés par leurs voisins contre l'Égypte, ils avaient emmené leurs femmes ; on leur prit des épées de trois et de cinq coudées, des arcs, des chars, des carquois, des piques, des chevaux et des ânes. Ils n'en continuèrent pas moins à fournir des auxiliaires à l'Égypte, avec une autre peuplade libyenne qui servait surtout de corps de police.

Les peuples d'Asie Mineure, de Grèce, d'Italie et d'Afrique énumérés jusqu'à présent appartiennent en général au type brun de la race blanche ; le type blond apparaît chez les Libyens ; ceux-ci comptaient parmi les Tahennou, ou hommes blancs d'Afrique, et les Tamehou, ou hommes blonds du Nord. Il est facile de voir que ces deux appellations, sans doute identiques au fond, sont des noms approximatifs donnés par les Égyptiens à une population qui, pendant un certain temps, leur apparut comme blanche ou blonde.

On ne saurait conclure de là que tous les Libyens étaient blancs ou blonds, mais seulement qu'une invasion, venue du Nord, s'était répandue sur la côte africaine qui fait face à l'Europe.

Le costume des émigrants se distinguait par une riche tunique, ainsi que par une coiffure propre aux Tahennou, aux Tamehou et aux Lybiens : c'est une coupe en rond des cheveux avec deux longues tresses pendantes en avant, ou bien une imitation du même arrangement au moyen d'un couvre-chef particulier.

La date de l'arrivée des Tamehou, ou Septentrionaux, est fort ancienne. La division de l'humanité en quatre branches dont ils forment la dernière existait à la XVIIIe dynastie. Sous Thotmès III, les habitants des iles du milieu de la mer, qui viennent avec les Phéniciens offrir des tributs au roi, ont avec la tunique des Italo-Grecs la coiffure des Septentrionaux. On a signalé certaines représentations d'hommes blonds à yeux bleus dans les tombes de la XIIe dynastie. Enfin, un Pharaon du moyen empire, Sankhara, avait battu les peuples du Nord ou Hanebou, et ce dernier nom, qui désigne les nations européennes en général, se rencontre dans un texte, malheureusement fragmenté, appartenant aux premières dynasties. On voit qu'il est possible que l'arrivée des Septentrionaux remonte aux débuts de l'empire pharaonique. Ils ont laissé des traces de leur passage dans les constructions mégalithiques de l'Algérie, encore en usage chez les Kabyles du Djurjura, et dans la persistance du type blond sur toute la ligne de l'Atlas, parmi les Berbers, qui touchent d'un côté à l'Europe par ce type, d'un autre côté à l'Égypte par leur langue.

VIII

Si l'on cherche maintenant à tirer la conclusion de ce qui précède, on remarquera que les documents égyptiens, si loin qu'ils remontent dans le passé, nous mettent partout en présence de races dont le type n'a pas varié. Sous l'ancien et le moyen empire, l'Égypte connaissait peu ses voisins, mais plus tard, quand se produisit le grand mouvement assyrien qui jeta les Pas-

teurs sur elle, et quand une suite de ce mouvement ramena vers le Nil les Routen, puis les peuples de l'Asie Mineure, puis les habitants de la Méditerranée, l'Égypte ne put ignorer alors ce qu'étaient tous ces Archers, qu'elle attirait comme Rome attira les Barbares : si elle fut vaincue par eux, elle les battit à son tour, et c'est grâce à leurs défaites qu'elle nous a conservé leurs noms, leurs figures et leurs costumes, leur physionomie enfin, avec une précision et une authenticité incontestables. Le Sémite d'Asie, le blanc d'Europe et le nègre d'Afrique, ressuscités pour nous sur les murs des temples et des hypogées thébains, diffèrent peu de leurs descendants qui foulent aujourd'hui le même sol qu'eux. Les grandes cités de l'Asie, énumérées dans les récits de conquêtes, sont bien aussi celles qui existent encore ou que l'antiquité classique a connues : leurs noms subsistaient dans la réalité ou dans le souvenir, quand on les a déchiffrés dans des hiéroglyphes antérieurs à Moïse. Les peuples durent moins que les villes ; mais leur persistance, plus grande qu'il n'eût semblé avant la découverte de Champollion, est démontrée par les textes, qui reculent l'existence de certaines nations indo-européennes jusqu'à une date qu'on ne soupçonnait même pas.

Et ce n'est point seulement l'ancienneté des types, des villes et des peuples, qui ressort pour nous des monuments pharaoniques : c'est encore l'ancienneté de la civilisation elle-même.

Si l'on rencontre quelques vestiges de la fusion des deux grandes provinces de la Thébaïde et du Delta, sous les premières dynasties, ou quelques traces d'emprunt à l'Égypte chez les Pasteurs, ce genre d'indices est loin d'attester l'enfance des industries et des arts : sauf pour l'écriture, l'Égypte ne nous en montre l'origine ni chez elle ni chez ses voisins. Elle et eux nous apparaissent munis, dès le début, de toutes les ressources dont l'homme a disposé jusqu'aux grandes découvertes modernes : la domestication des espèces animales, la culture des espèces végétales, le travail des métaux, la connaissance des outils, la confection des ustensiles, le tissage des étoffes, l'usage des armes et la construction des demeures, rien de tout cela ne manquait à l'Égypte ou à son entourage de Sémites, de nègres et d'Européens. En outre, partout où les documents sont assez explicites pour jeter quelque jour sur la vie intime ou collective des différents peuples, on voit ceux-ci en possession de certains arts raffinés, comme l'orfèvrerie, qui suppose l'élégance, et la musique, qui suppose la

poésie ; on reconnaît aussi l'existence de véritables institutions militaires, politiques et religieuses, ou même littéraires comme chez les Khétas. Est-ce à dire pourtant que tout était fait, et que le cercle de la civilisation antique avait été parcouru ? Assurément non : après la conquête du bien-être, il restait à accomplir cet entier développement de la pensée humaine qui s'acheva en Grèce et qui avorta en Égypte. Homère sans doute pouvait naître, mais le monde n'était mûr ni pour Aristote ni pour Platon.

TABLEAU

DU

KALI-YOUG OU AGE DE FER

PAR

VICHNOU-DAS

TRADUCTION POSTHUME DE L'HINDOUI

Par M. GARCIN DE TASSY

Ce pamphlet violent des mœurs religieuses de l'Inde moderne, dont M. Garcin de Tassy, notre vénéré maître, nous donne une traduction posthume, est tiré d'un poème intitulé *Swarg Rohan* « l'échelle du ciel », poème dont feu M. Charles d'Ochoa avait rapporté de l'Inde un manuscrit qui appartient aujourd'hui à la Bibliothèque nationale. Il est dû à Vichnou-Das-Kavi, c'est-à-dire au poète Vichnou-Das, dont William a publié dans ses *Hindee and hindoostanee selections* plusieurs chants devenus populaires.

« Le but du *Swarg Rohan*, dit M. Garcin de Tassy dans ses notes que nous avons retrouvées, est purement religieux. Il prêche la réforme des *Vaïchnavas* qui annonce la foi en Vichnou incarné et la nullité des œuvres de pénitence extérieure, par opposition à l'ancien culte des *Saïvas*, où ces œuvres sont en grand honneur. »

Mais l'enseignement religieux est accompagné dans ce poème, comme dans beaucoup d'autres poésies *vaïchnavas*, de maximes socialistes et d'une glo-

rification de la classe ouvrière ou des Soudras au détriment des hautes classes et de la classe moyenne, c'est-à-dire des Brahmanes, qui équivalent à notre ancien clergé et à la noblesse de robe; des Kchatryas, qui représentent la noblesse d'épée, et des Vaiçyas, qui sont notre bourgeoisie. On le remarquera en effet, le tableau du Kali-Youg, si sévère pour les hautes classes de l'Inde, ne retrouve plus la vertu que chez les Soudras, ou même mieux dans la populace. Pour Vichnou-Das, les porteurs d'eau, les crieurs de confiture en plein air et les guides de palanquins sont mille fois plus religieux, plus honnêtes, plus sérieux que les rois, les gens de guerre et les Brahmanes. Il faudrait entrer ici dans de trop longs détails sur l'origine, le développement, le but et les moyens d'action de la curieuse secte des *Vaïchnavas*, pour expliquer ces flatteries sans mesure et ces appels véhéments aux passions populaires. Nos lecteurs n'ont qu'à se reporter aux travaux de maître que M. Garcin de Tassy a publiés sur cette intéressante question dans ses Revues annuelles de la langue et de la littérature hindoustanies. Là ils apprendront comment, grâce aux efforts laborieux et persévérants de quelques hommes éclairés par une raison saine et libre, le mouvement tumultueux des Vaïchnavas a fini par se transformer presque complètement en une sage propagande de pur déisme, dont les *Brahma-Samadj*, écoles d'éclectisme, pleines de tolérance et de bon sens, sont la plus digne représentation.

Le *Kali-Youg* ou, d'après l'orthographe hindoue, *Kali-jug*, et simplement *Kali*, que M. de Tassy traduit par « l'âge de fer », signifie proprement l'*âge noir*. Il est le quatrième des quatre âges du monde : il comprend une période de quatre cent trente-deux mille ans que les Hindous supposent avoir commencé le vendredi 18 février 3102 avant l'ère chrétienne. Les autres âges sont le *Saty*, « l'âge de la vertu », nommé aussi *Krit*, « l'âge de la création », qui est le premier et qui équivaut à « l'âge d'or » des Grecs et des Latins. Il comprend un million sept cent vingt-huit mille ans. Le second, nommé *Tret*, « l'âge de la conservation », qui équivaut à l'âge d'argent et qui comprend deux millions deux cent quatre-vingt-seize mille ans. Enfin le *Dwapar*, « l'âge du doute ou de l'incertitude », qui équivaut à « l'âge d'airain » et qui comprend huit cent soixante-quatre mille ans.

La traduction que M. Garcin de Tassy nous donne ici est littérale, si ce n'est qu'il y a, outre quelques coupures, de rares déplacements de phrases jugés

indispensables. « C'est dans la bouche de Crichna qu'est placée la description du Kali, et elle est adressée au Pandau Youdichtira, que l'auteur nomme souvent *Dharm putr*, expression qui peut signifier simplement « fils de Dharma », c'est-à-dire « d'Yama » et qui peut aussi être considérée comme un titre métaphorique d'honneur signifiant « fils de la justice », c'est-à-dire « juste. » On donne aussi à Youdichtira, dans ce poème, le titre honorifique de *Bal-hara*, qui signifie à la lettre « grand de force », c'est-à-dire « vaillant » ; ce dernier titre rappelle celui de *Bal-hara*, synonyme de *Balwan*, « possesseur de force », c'est-à-dire « brave », donné entre autres au roi de Malwa. »

Nous avons tenu à reproduire ces quelques observations savantes de notre maître pour bien montrer comment nous entendons procéder dans la publication des nombreux manuscrits qu'il nous a laissés, et dont l'édition sera l'un des premiers titres d'honneur du Musée Guimet. Respectueux de cette grande mémoire, nous ne laisserons rien de côté, et en complétant, autant que notre faible expérience nous le permettra, les travaux inachevés, nous ferons en sorte de ne jamais nous écarter des souverains principes de philologie et d'exégèse qu'il savait nous donner avec tant de charme, lorsqu'il était, à l'école des langues orientales, le doyen et le plus illustre des orientalistes français.

François Deloncle.

TRADUCTION

Dans le Kali, la terre est bouleversée, les hommes renoncent à la vertu, mais le chagrin les atteint : les trois premiers âges ont passé ; car tout ce qui se manifeste s'anéantit, et c'est ainsi que nous mourrons tous.

Dans le Kali, il n'y a plus de religion ; hommes et femmes ne tiennent aucun compte des dieux. Le fils n'obtempère pas au désir de son père, il ne fait que ce qui lui plaît. Les enfants meurent avant leurs parents. Il n'en naît même que fort peu et l'on n'en voit pas arriver à l'âge des cheveux blancs.

Dans le Kali, on n'ose pas témoigner de ce qu'on a vu, tandis qu'on n'hé-

site pas à affirmer le mensonge. La nature elle-même est changée. Le corps de l'homme est réduit de moitié. La végétation est presque nulle ; aussi beaucoup de gens meurent-ils de faim, et l'on ne peut nourrir les vaches qu'avec les feuilles destinées aux pourceaux.

Dans le Kali, les sacrifices et les bonnes œuvres sont rares ; il n'y a pas d'amis ; que dis-je! le père vend sa fille et ce crime est fort commun. Les Brahmanes demandent honteusement de porte en porte, eux que devraient nourrir les offrandes faites aux dieux; aussi font-ils le service divin pour des gens de condition basse. Aucun d'eux n'a le sentiment de son devoir : ils se livrent tous au commerce et ils négligent les pratiques du culte particulières à la famille. Ils se couchent sans faire leur prière du soir ; ils n'ont aucun respect pour les Védas. Ils font violence au faible et ils traitent de criminel celui qui ne donne pas. Ils se moquent de celui qui leur reproche leur conduite ; car ils ignorent les obligations qui leur sont imposées. Les Védas et les Purânas leur sont en effet étrangers, et ils ne s'appliquent qu'à se procurer de l'argent. Il y a parmi eux beaucoup d'ignorants et des fourbes, mais on y trouverait difficilement un homme de mérite.

Sur cent personnes, une seule invoque Râma[1] ; aussi les crimes sont-ils nombreux et personne ne reconnaît la dignité des Brahmanes. Toutefois, celui dont la dévotion à Rama occupe l'esprit est à l'abri des malheurs du Kali ; mais les insensés ne connaissent pas ces choses ; ils ignorent même l'existence de la ville d'Yama[2].

Les gens du Kali négligent le service de Hari[3] ; ils ont la ruse dans le cœur et, sans crainte de la divinité, ils s'emparent du bien d'autrui.

Les Brahmanes sont censés aller aux lieux de pèlerinage pour leur salut ; mais ce n'est en effet que pour s'y divertir[4].

Quant aux Kschatryias, ils ne s'appliquent pas non plus à l'aumône, ni à la

[1] On sait que Rama est une incarnation de Vischnou.

[2] C'est-à-dire « l'enfer. » Yama, le dieu de l'enfer, représente à la fois Pluton et Minos, car il juge les hommes avant de les envoyer en enfer.

[3] Un des noms de Vischnou.

[4] Le mot que je traduis par pèlerinage est *tirth*, par quoi on entend plus spécialement le pèlerinage à des eaux sacrées et au confluent des rivières On nomme *tirth-râjâ* « le Roi des *tirths* », c'est-à-dire le plus excellent des pèlerinages, la ville d'Allahabad ou *Prâg*, parce qu'il y a le confluent de trois rivières, le Gange, la Jamunn et la Savaswati. C'est ainsi qu'on nomme aussi cette ville *Tribéni* « les trois tresses. »

justice. S'ils vont aux lieux de pèlerinage, c'est pour y faire le commerce. Ils négligent la connaissance des Védas et des Purânas ; mais ils écoutent volontiers la voix des bayadères. Ils ne remplissent les devoirs que leur impose leur caste que lorsqu'ils reçoivent des présents qui les y déterminent ; et tandis qu'on leur fait ces dons corrupteurs, on ne donne rien au pauvre volontaire[1].

Dans le Kali, les savants tiennent au roi des discours futiles. Au lieu d'entendre la lecture des Védas, on écoute celle des romans érotiques. Les Brahmanes étudient peu, et cependant ils manifestent beaucoup d'orgueil dans les assemblées.

De leur côté, les Kschatryias commettent toutes sortes de vexations ; ils sont fiers et n'ont d'égard pour personne. Ils prennent aux Brahmanes leurs vaches pour les vendre, et non seulement ils persécutent les Brahmanes, mais les bardes mêmes chargés de chanter leurs exploits, et on s'expose à la mort, soit qu'on s'oppose à leur tyrannie soit qu'on veuille s'y soustraire.

Dans ce malheureux âge, les Brahmanes ne reconnaissent pas d'impureté légale. Ils entrent sans scrupule dans la maison des gens de basse caste. Ils ne songent qu'à acquérir des richesses, quoiqu'ils n'y réussissent pas.

Tout le monde se plaint que les marchands falsifient leur marchandise sans qu'on puisse connaître leurs pratiques secrètes à cet effet. Ils sont gracieusement fripons et font avec aisance les choses les plus répréhensibles. Dans le Kali, on se moque de ses parents, on est même cruel envers eux.

Au lieu de remplir les obligations qui leur sont imposées et de se livrer aux pratiques ordonnées, les brahmanes passent leur vie au vain culte du Sâlgrâm[2] et du Tulcî[3]. Or, tandis qu'ils négligent les règles de la pénitence et de l'ablution, les Soudras connaissent mieux qu'eux leur devoir et ils font l'aumône selon leur pouvoir.

Mais écoutez encore tout ce qu'on se permet dans le Kali. On ne tient pas compte d'une bonne renommée ; on fait ainsi sans retenue les plus grandes injustices. Les méchants injurient publiquement les bons au milieu de la ville.

[1] A la lettre « à celui qui est sans désir », *nisprêhi*, c'est-à-dire, au faquir, au pauvre volontaire.

[2] On nomme *sâlgrâm* les pierres sur lesquelles se trouvent les traces d'une ou de plusieurs ammonites que les Hindous croient représenter Wischnou.

[3] Le *tulu* est un petit arbrisseau nommé en botanique *ocimum sanctum*, lequel est en grande vénération chez les Hindous, parce qu'ils le considèrent comme la métamorphose d'une nymphe que Krischna aima.

Les gens de qualité sont en petit nombre et ils adorent les pieds des Soudras. Ils sont obligés d'aller demander de maison en maison ; tandis que les gens des conditions les plus basses sont les plus heureux.

Dans le Kali, les Brahmanes sont sans instruction et sont obligés d'obéir aux Soudras. Ils font des choses blâmables ; aussi n'a-t-on pour eux aucune considération, et, bien loin de les accueillir, les repousse-t-on dédaigneusement. Il n'y a plus que les gens de la plus basse classe qui sacrifient aux dieux. Les prêtres de Nârâyan [1] se taisent (quand ils devraient parler) et ils font leur société des bayadères. Les Kschatriyas sont sans intelligence ; les rois ne s'entretiennent que de choses futiles. Quiconque tue un brahmane peut racheter son crime par la plus légère offrande.

Dans le Kali, tout le monde ment ; l'avidité règne partout. On ne respecte plus l'aîné de la famille ; on n'observe pas les fêtes ; on déserte les pèlerinages. On renonce aux bains sacrés ; on délaisse l'aumône. Le père n'hésite pas à vendre son fils pour satisfaire sa cupidité. Dans le Kali, tout le monde est débauché et avide de richesse ; on ne conserve de respect pour aucune chose, pas même pour l'arbre sacré des Banyans [2].

Les rois se livrent à tous leurs désirs et ils ne songent pas à la gloire. Ils ne rendent pas la justice et ils ne protègent leurs sujets qu'autant qu'ils en reçoivent des présents. Sans compassion pour les malheureux qui poussent des soupirs, ils s'attachent à inspirer la crainte. Plus de sagesse, ni d'équité, mépris absolu des Védas et des Purânas. On se laisse aller à ses passions avec une telle violence que le fils, par exemple, tue sa mère à cause d'une courtisane. Les vaches participent à la dégénération générale ; elles ne donnent que peu de lait et finissent par abandonner leurs veaux.

Dans le Kali, l'ignorance des devoirs est portée à son comble. Ainsi les pères meurent et laissent leur fortune à leurs enfants, et ceux-ci prennent le bien de leurs parents et le dissipent follement avec des femmes. Mais que dis-je ! le beau-père enlève sa bru et en fait sa maîtresse ; on vit avec la femme de son frère aîné ; on ne respecte plus ni père ni mère, et les élèves jouissent de la femme de leur *gurû* [3]. Telles sont les indignités qui ont lieu dans le Kali.

[1] Un des noms de Wishnou.
[2] *Ficus religiosa.*
[3] « Directeur spirituel. »

Dans ce malheureux âge, les Brahmanes laissent les *six* actes sacramentels[1] et ne remplissent pas davantage le reste de leurs devoirs. Ils mangent sans se laver les mains et ils ne tournent pas leur pensée vers le culte de Hari. La pratique des devoirs de famille leur est étrangère et ils se livrent à la débauche avec des bayadères. Tandis qu'ils négligent le service de Krischna, ils appliquent leur esprit aux *mantras*[2] et aux sortilèges ; car on ne leur donne que pour céder à leurs sollicitations, comme on ne donne aux *atits*[3] que lorsqu'ils sont évidemment malheureux. Les Brahmanes, en effet, ne reçoivent pas dans le Kali les offrandes auxquelles ils ont droit ; on n'honore que ceux d'entre eux qui sont poètes.

Dans le Kali, on ne fait des sacrifices que de loin en loin ; on se contente de prononcer le nom de Krischna. Il est tellement reçu de mentir, qu'on admet le mensonge à l'égal de la vérité. Il y a cependant beaucoup de *sâdhs*[4], vrais adorateurs de Vischnou, mais personne n'en fait cas ; car, tandis qu'on a de la considération pour l'imposteur, on n'a que du mépris pour les gens vertueux, qui d'ailleurs, dans le Kali, sont des Soudras.

Dans cet âge de décadence, on s'attache à celui qui possède des richesses. Tout le monde est désireux d'en amasser, et celui qui ne veut pas donner s'expose à périr. On ne traite avec bienveillance que celui qu'on aime beaucoup.

On reconnaît les rois du Kali youg à ce qu'ils parcourent astucieusement leur royaume. Ils prennent pour s'enrichir tous les moyens, qu'ils soient honnêtes ou injustes ; ils ne s'occupent jour et nuit qu'à satisfaire leur cupidité. Ils devraient savoir que l'amour de Hari n'impose aucune peine à l'esprit. Quand on le possède, on ne désire plus les biens du monde. Mais dans le Kali tout le monde est avide ; on agit constamment avec ruse. Les enfants trompent leurs pères ; ils déploient à cet effet la plus grande adresse. On prend volontiers, mais on n'aime pas à donner ; on pèche sans crainte contre les dieux.

[1] On les nomme *sanskâr*. Ce sont des rites essentiels de purification pour les trois premières castes. Ils commencent à la naissance et finissent au mariage. Dans les lois de Manou (livre L, 26, p. 2 de la traduction de Loiseleur-Deslongchamps), il n'est question que de *quatre;* mais H. H. Wilson dans son dictionnaire sanscrit en compte *dix*.

[2] Ce mot signifie proprement « des prières extraites des Védas et employées comme charmes dans la fascination. »

[3] « Faquir errant. »

[4] « Pur *(puritam)*. »

Dans le Kali, les serviteurs retiennent les sommes qu'ils touchent pour leurs maîtres livrés aux affaires. Les rois dépouillent de leurs biens ceux qui ne veulent pas participer à leurs actes criminels : les Brahmanes entassent l'argent des amendes qu'on leur paye, sans en faire profiter personne. Telle est la conduite qu'on tient en cet âge. On quitte le service de Hari, on laisse la droite et bonne voie pour s'égarer dans les sentiers tortueux et pervers. On n'observe que bien rarement le onzième jour de la lune[1] ; bien rarement aussi on songe aux pèlerinages. La dépravation des mœurs accompagne l'irréligion ; les femmes se font avorter ; les veuves se font bâtir des maisons pour y habiter seules et elles vivent dans la débauche. Dans le Kali, les amis morts seuls sont ceux dont on n'a pas à se plaindre, car les amis vivants se querellent quand ils sont ensemble.

Dans le Kali, on fait le *pûjâ*[2] des dieux avec du riz seulement, tandis qu'on offre aux bayadères des fleurs d'un parfum exquis. Le meurtre est fréquent dans le Kali, et on commet sans crainte tous les péchés qui conduisent en enfer. On ne donne que lorsque l'intérêt particulier détermine à le faire : ainsi, on ne fait pas attention au pauvre honteux de sa misère et qui n'ose la faire connaître ; mais voit-on une jeune femme sans protecteur, on s'empresse gracieusement auprès d'elle.

Dans le Kali, on n'a aucune satisfaction à attendre de la part des Brahmanes ; ce n'est pas par leur entremise qu'on peut obtenir le salut. On n'offre, dans le Kali, aucune espèce de sacrifice ; on ne fait pas d'aumônes. Ce ne sont plus les dieux qui descendent sur la terre, mais les *gandharbs*[3]. Les hommes corrompus de cet âge agréent ces incarnations ; mais ils méconnaissent les gens vertueux et les Sâdhs. Quant aux pénitents, ils se retirent du monde afin de se sauver ; et ils effacent leurs fautes au onzième jour de la lune.

[1] Le onze des deux quinzaines de chaque mois lunaire est spécialement consacré à Vischnou. Le jeûne, entre autres, est fort méritoire en ce jour pour l'expiation des fautes.

[2] Nom de l'espèce de sacrifice accompli habituellement par les Hindous.

[3] Musiciens du ciel d'Indra.

LE DIX-SEPTIÈME CHAPITRE

DU

BHÂRATÎYA-NÂṬYA-ÇÂSTRA

INTITULÉ

VÂG-ABHINAYA

PAR

M. PAUL REGNAUD

Les indianistes connaissent l'extrême rareté des manuscrits de Bharata. Autant que je sache, l'existence dans l'Inde même de ce précieux ouvrage n'a guère été constatée que par Wilson, *Mackenzie Collection*, t. 1, p. 116, et dans un des catalogues de manuscrits sanscrits publiés récemment par les soins du gouvernement anglais, où le *Bhâratiya-Nâṭya-Çâstra* figure sur une liste qui indique certains livres considérés comme rares dans les bibliothèques (privées) du Nepal[1].

En Europe, l'œuvre attribuée à Bharata est représentée par trois manuscrits (dont l'un ne contient que les sept premiers chapitres), qui ont été savamment décrits et comparés par M. W. Heymann, dans le numéro d'avril (ou de mars) 1874 des *Nachrichten, de la Société scientifique et de l'Uni-*

1 Ce catalogue ne porte pas titre ni de date d'impression.

versité de Gottingue. Deux de ces manuscrits, dont celui qui est incomplet, appartiennent à M. Fitz-Edward Hall, qui en a publié quatre chapitres (ou *adhyâyas)*, les dix-huitième, dix-neuvième, vingtième et trente-quatrième, en 1865, à la suite du *Daça-Rûpa*, dans la collection de la *Bibliotheca Indica* (nouvelle série n° 82). Ces deux manuscrits sont en écriture *devanâgarî*. Le troisième, et le meilleur d'après M. Heymann[1], écrit en *grantha*, est la propriété de l'*Asiatic Society* de Londres.

Réunissant les matériaux d'un ouvrage destiné à exposer dans leur développement historique les principes de la rhétorique hindoue, un des premiers documents que j'ai eu à cœur de consulter a été le *Bhâratîya-Çâstra*, considéré par tous les auteurs indigènes comme la source presque sacrée des traités spéciaux postérieurs relatifs aux *alamkâras* ou aux *rasas*, c'est-à-dire aux thèmes généraux de la rhétorique et de la poétique sanscrites. Je m'adressai en conséquence à l'*Asiatic Society* pour obtenir le prêt du manuscrit de Bharata, et grâce à l'entremise extrêmement obligeante de M. le Dr R. Rost et aux traditions libérales de cette savante compagnie, j'obtins la prompte satisfaction de mon désir.

Le travail auquel ces lignes servent d'avant-propos est le résultat d'une partie des études dont ce manuscrit de Bharata a été jusqu'ici l'objet de ma part. Obligé de constituer le texte de quelques chapitres pour mon usage particulier, j'ai cru qu'il ne serait pas sans utilité scientifique de tenter d'en publier au moins une partie. C'est d'abord, ce me semble, un moyen de donner la mesure exacte de la valeur du manuscrit de l'*Asiatic Society* et du parti qu'il est possible d'en tirer ; et c'est, à côté de cela, fournir un spécimen d'après lequel il sera permis aux indianistes de juger s'il ne conviendrait pas d'aller plus loin dans cette voie, sans attendre des secours qu'il est peut-être impossible de réunir et qui ne paraissent pas indispensables à l'établissement d'un texte au moins provisoirement suffisant. Pour moi, je pense que mieux vau-

[1] Je résumerai mes propres remarques sur ce même manuscrit en constatant qu'il présente la copie d'un texte très correct par un scribe inattentif et ignorant, mais, fort heureusement, excellent calligraphe. La plupart des fautes, qui sont très nombreuses, consistent en effet en omissions, répétitions ou interversions de lettres ou de syllabes entières, en altérations légères d'un mot qui pouvait être d'une lecture difficile dans le texte original, ou bien, enfin, en confusions entre des lettres dont la forme présente entre elles quelque analogie. En rectifiant, quand on le peut, ces différentes erreurs, abstraction faite des lacunes, qui sont irrémédiables, on arrive à la constitution d'un texte qui présente généralement un aspect clair et correct.

drait encore un Bharata avec les quelques lacunes et les quelques passages désespérés qui se remarquent dans le chapitre ci-contre, que l'attente indéfinie d'une édition dont l'absence est si regrettable [1].

Le traité de Bharata embrasse en trente-six chapitres tout ce qui concerne le théâtre de l'Inde : construction et agencement de la salle du spectacle ; mise en scène ; éducation des acteurs et distribution des rôles ; mimique, musique, chant et chorégraphie ; division des genres des pièces écrites ; poétique et rhétorique dramatiques ; métrique, etc., etc. Si l'on considère qu'en outre ce traité est vraisemblablement antérieur à l'ère chrétienne (voir Heymann, article cité) et que ce qui a été écrit plus tard dans l'Inde sur les mêmes sujets n'est guère que la répétition ou l'amplification de l'œuvre consacrée et autorisée entre toutes du vieux *muni*, on jugera que son livre est d'un intérêt aussi vif et aussi multiple que le serait un ouvrage sur les conditions scéniques et poétiques des pièces grecques, émané d'un contemporain d'Euripide ou d'un Alexandrin du temps d'Aristarque, et que de tous les manuscrits sanscrits de l'époque classique qui restent à publier, il n'en est guère d'aussi importants à tous égards que le *Bhâratîya-Nâṭya-Çâstra*. Ces raisons suffisent, je le pense, à expliquer et à justifier mon entreprise.

[1] M. Heymann exprime l'avis que le ms. de l'*Asiatic Society* ne saurait servir de base à une édition critique. Ce manuscrit, fût-il très correct, ne saurait effectivement répondre à lui seul au but indiqué par le savant professeur, car la première condition d'une édition critique, dans toute l'acception du mot, est l'établissement du texte au moyen de la collation de différents manuscrits. Mais si, comme je pense, M. Heymann a simplement voulu dire que notre ms. est impropre à la constitution d'un texte à peu près sûr dans sa plus grande partie, et au moins acceptable et utile en attendant des circonstances éventuelles qui permettent d'atteindre un résultat meilleur, il a, à mon sens, formulé un jugement trop rigoureux. Ce jugement s'explique cependant, si l'on tient compte de ce fait que M. Heymann a dû surtout avoir en vue le premier *adhyâya*, sur lequel porte principalement son travail, et qui fourmille d'incorrections et de lacunes indiquées par des *blancs*. Il est probable que les premières feuilles du ms. servant d'original au scribe étaient en mauvais état et qu'en cet endroit les causes d'erreur se sont multipliées ainsi pour lui dans de grandes proportions (les blancs se représentent aux derniers feuillets et apportent ainsi une nouvelle preuve à ma conjecture). Une chose certaine, c'est que les *adhyâyas* suivants, du moins ceux que j'ai étudiés jusqu'ici d'une manière spéciale, sont beaucoup moins fautifs et ne présentent d'autres solutions de continuité dans l'écriture que celles nécessitées par des gerçures dans les feuilles de palmier sur lesquelles les caractères sont tracés.

TEXTE TRANSCRIT

DU

DIX-SEPTIÈME CHAPITRE DU BHÀRATÌYA-NÀṬYA-ÇÂSTRA

Bhûshaṇâksharasaṃghâtau çobhodâharaṇe tathà |
Hetusaṃçayadṛshṭântâḥ prâptyabhiprâyam eva ca || 1 ||
Nidarçanaṃ niruktaṃ ca siddhiç câtha viçeshaṇam |
Guṇâtipâtâtiçayau tulyatarkaḥ padoccayaḥ || 2 ||
Dishṭaṃ caivopadishṭaṃ ca vicàras tadviparyayaḥ |
Bhraṃçaç cânunayo mâlà dâkshiṇyaṃ garhaṇaṃ tathâ || 3 ||
Arthâpattiḥ prasiddhiç ca pṛcchà sârûpyam eva ca |
Manorathaç ca leçaç ca dosho' tha guṇakîrtanam || 4 ||
Jñeyà hy anuktasiddhiç ca priyaṃ vacanam eva ca |
Shaṭtriṃçal lakshaṇàny evaṃ kàvyabandheshu nirdiçet || 5 ||
Alaṃkârair guṇaiç caiva bahubhiḥ samalaṃkṛtam |
Bhûshaṇair iva citrârthais tad bhûshaṇam iti smṛtam || 6 ||
Yatrâlpair aksharaiḥ çlishṭair vicitram upavarṇyate |
Tam apy aksharasaṃghâtaṃ vidyâl lakshaṇasaṃjñitam || 7 ||
Siddhair arthaiḥ samaṃ kṛtvà hy asiddho' rthaḥ prayujyate |
Yatra çlishṭaṃ viçishṭârthaṃ sà çobhety abhidhîyate || 8 ||
Yatra tulyàrthayuktena vâkyenâbhipradarçanàt |

Sâdhyante nipuṇair arthâs tad udâharaṇaṃ smṛtam || 9 ||
Yat prayojanasâmarthyâd vâkyam ishṭârthasâdhakam |
Samâsoktaṃ manogrâhi sa hetur iti saṃjñitaḥ || 10 ||
Aparijñâtatatvârthaṃ vâkyaṃ yatra prayujyate |
Anekatvâd vicârâṇâṃ sa saṃçaya iti smṛtaḥ || 11 ||
Sarvalokamanogrâhî parapakshârthasâdhakaḥ |
Hetor nidarçanakṛtaḥ sa dṛshṭânta iti smṛtaḥ || 12 ||

. . . .

Yatrârthânâṃ prasiddhânâṃ kriyate parikîrtanam |
Parâpekshâvyudâsârthaṃ tan nidarçanam ucyate || 13 ||
Niravadyasya vâkyasya pûrvoktasya prasiddhaye |
Yad ucyate tu vacanaṃ niruktaṃ tad udâhṛtam || 14 ||
Bahûnâṃ ca prayuktânâṃ nâma yatrâbhikîrtyate |
Abhipretârthasiddhyarthaṃ sâ siddhir abhidhîyate || 15 ||
Siddhân bahûn pradhânârhthân uktvâ yatra prayujyate |
Viçeshayuktaṃ vacanaṃ vijñeyaṃ tad viçeshaṇam || 16 ||
Guṇâbhidhânair vividhair viparitârthayojitaiḥ |
Guṇâtipâto madhuro nishṭhurârtho bhaved atha || 17 ||
Bahûn guṇân kîrtayitvâ sâmânyajanasaṃbhavân |
Viçeshaḥ kîrtyate yas tu jñeyaḥ sâtiçayo budhaiḥ || 18 ||
Rûpakair upamânair vâ tulyârthâdiprayoktṛbhiḥ |
Apratyayârthasaṃsparças tulyatarkaḥ prakîrtitaḥ || 19 ||
Bahûnâṃ tu prayuktânâṃ padânâṃ bahubhiḥ padaiḥ |
Uccayaḥ sadṛçârtho yaḥ sa vijñeyaḥ padoccayaḥ || 20 ||
Yathâdeçaṃ yathâkâlaṃ yathârûpâṃ ca varṇyate |
Yat pratyakshaṃ parokshaṃ vâ dishṭaṃ tad varṇato' pi vâ || 21 ||
Parigṛhya tu çâstrârthaṃ yad vâkyam abhidhîyate |
Vidvanmanoharam.... upadishṭaṃ tad ucyate || 22 ||
Pûrvadeçasamânârthair apratyakshârthasâdhanaiḥ |
(Aneko vâ hi) saṃyukto vicâraḥ parikîrtitaḥ || 23 ||
Vicârasyânyathâ bhâvas tathâ dṛshṭopayogataḥ |
Saṃdehât kalpate yas tu sa vijñeyo viparyayaḥ || 24 ||
Vâcyam arthaṃ parityajya dṛshṭâdibhir anekadhâ |
Anyasminn eva patanâd iha bhraṃçaḥ sa ishyate || 25 ||

Ubhayoḥ prîtijanano viruddhâbhinivishṭayoḥ |
Arthasya sâdhakaç caiva vijñeyo' nunayo budhaiḥ || 26 ||
Îpsitârthaprasiddhyartham kîrtyante yatra sûribhiḥ |
Prayojanâny anekâni sâ mâlety abhidhîyate || 27 ||
Hṛshṭaiḥ prasannavadanair yat parasyânuvartanam |
Kriyate vâkyaceshṭâbhis tad dâkshiṇyam iti smṛtam || 28 ||
Yatra saṃkîrtayan dosham guṇam arthena darçayet |
Guṇâtipâtâd doshâd vâ garhaṇaṃ nâma tad bhavet || 29 ||
Arthântarasya kathane yatrânyo' rthaḥ pratîyate |
Vâkyaṃ mâdhuryasaṃyuktaṃ sârthâpattir udâhṛtâ || 30 ||
Vâkyaiḥ sâtiçayair yuktâ vâkyârthasya prasâdhakaiḥ |
Lokaprasiddhair bahubhiḥ prasiddhir iti kîrtitâ || 31 ||
Yatra kârodbhavair varṇair âtmânam athavâ param |
Pṛcchate vâbhidhatte' rthaṃ sâ pṛcchety abhisaṃjñitâ || 32 ||
Dṛshṭaçrutânubhûtârthaṃ kathanâdisamudbhavam |
Sâdṛçyakshobhajanitaṃ sârûpyam iti saṃjñitam || 33 ||
Hṛdayasthasya vâkyasya gûḍhârthasya vibhâvakam |
Anyâpadeçair kathanaṃ manoratham iti smṛtam || 34 ||
Yad vâkyaṃ pâdakuçalair upâyenâbhidhîyate |
Sadṛçârthaṃ vinishpâdya sa leça iti kîrtitaḥ || 35 ||
Paradoshair vicitrârthair yatrâtmâ parikîrtyate |
Adṛshṭo' nyo' pi vâ kaç cit sa tu dosha iti smṛtaḥ || 36 ||
Loko guṇâtiriktânâṃ guṇânâṃ yatra nâmabhiḥ |
Ekaḥ praçasyate tat tu vijñeyaṃ guṇakîrtanam || 37 ||
Prastâvanaiva çeshârthaḥ kṛtsno yatra pratîyate |
Vacanena vinâ yâ tu siddhiḥ sâ parikîrtitâ || 38 ||
Yat prasannena manasâ pûjyaṃ pûjayituṃ vacaḥ |
Harshaprakâçanârthaṃ tu sâ priyoktir udâhṛtâ || 39 ||

Etâni vai kâvyabhûshaṇâni shaṭtriṃçad uddeçanidarçanâni
Kâvyeshu sodâharaṇâni tadjñaiḥ samyak prayojyâni sadânurûpam

Upamâ rûpakaṃ caiva dîpakaṃ yamakaṃ tathâ |
Alaṃkârâs tu vijñeyâç catvâro nâṭakâçrayâḥ || 40 ||

Yat kiṃ cit kâvyabandheshu sâdṛçyenopamîyate |
Upamâ nâma vijñeyâ guṇâkṛtisamâçrayâ || 41 ||

. . . .

Bahûnâṃ bahubhir jñeyo ghanâ iva gajâ iti || 42 ||
Praçaṃsâ caiva nindâ ca kalpitâ sadṛçî tathâ |
Kiṃ cic ca sadṛçî jñeyâpy upamâ pañcadhâ budhaiḥ || 43 ||
Praçaṃsâ yathâ
Dṛshṭvâ tâṃ tu viçâlâkshîṃ tutosha manujâdhipaḥ |
Munibhiḥ sâdhitân kṛcchrân (dṛshṭvâ).... iva || 44 ||
Nindâ yathâ
Sâ taṃ sarvaguṇair hînam.... karkaçacchadam |
Vane kaṇṭakitaṃ vallîṃ dâvadaṇḍam iva drumam || 45 ||
Kalpitâ yathâ
Ksharanto dânasalilaṃ lîlâmandiragâminaḥ |
Mattâ gajâ virâjante jaṅgamâ iva parvatâḥ || 46 ||
Sadṛçî yathâ
Yat (tvayâdhikṛtaṃ) karma paracintânurodhinâ |
Sadṛçaṃ tat (tava vai syâd) atimânushakarmaṇaḥ || 47 ||
Kiṃ cit sadṛçî yathâ
Saṃpûrṇacandravadanâ nîlotpaladalekshaṇâ |
Mattamâtaṅgagamanâ saṃprâpteyaṃ sakhî mama || 48 ||
Upamâyâ budhair ete bhedhâ jñeyâḥ samâsataḥ |
Çeshâ ye lakshaṇenoktâs te grâhyâḥ kâvyalokataḥ || 49 ||
Nânâdravyânushaṅgâdyair yad aupamyaṃ guṇâçrayam |
Rûpanirvarṇanayuktaṃ tad rûpakam iti smṛtam || 50 ||
Svavikalpena racitaṃ tulyâvayavalakshaṇam |
Kiṃ cit sâdṛçyasaṃpannaṃ yad rûpaṃ rûpakaṃ tu tat || 51 ||
Yathâ
Padmânanâs tâḥ kumudaprahâsâ vikâsinîlotpalacârunetrâḥ |
(Vâpyastriyo) haṃsakulair vibhânti svanadbhir anyonyam iva hvayantyaḥ [|| 52 ||
Nânâdhikaraṇasthânâṃ çabdânâṃ saṃpradîpakaḥ |
Ekavâkyena saṃyogo yas tad dîpakam ucyate || 53 ||
Yathâ
Sarâṃsi haṃsaiḥ kusumaiç ca vṛkshâ mattair dvirephaiç ca saroruhâṇi |

Goshṭhibhir udyânavanâni deçe tasmin na çûnyâni sadâ kriyante || 54 ||
Çabdâbhyâṃ yat tu yamakaṃ padâdishu vikalpitam |
Viçeshadarçanaṃ çâsya gadato me nibodhata || 55 ||
Pâdântayamakaṃ caiva kâñcîyamakam eva ca |
Samudgayamakaṃ caiva vikrântayamakaṃ tathâ || 56 ||
Yamakaṃ cakravâlaṃ ca saṃdashṭayamakaṃ tathâ |
Pâdâdiyamakaṃ caiva âmreḍitam athâpi ca || 57 ||
Caturvyavasitaṃ caiva mâlâyamakam eva ca |
Etad daçavidhaṃ jñeyaṃ yamakaṃ nâṭakâçrayam || 58 ||
Caturṇâṃ yatra pâdânâm ante syât samam aksharam |
Tad vai pâdântayamakaṃ vijñeyaṃ nâmato yathâ || 59 ||
Dinakshayât saṃhṛtaraçmimaṇḍalaṃ diviva lagnaṃ tapanîyamaṇḍalam |
Vibhâti tâmraṃ divi sûryamaṇḍalaṃ yathâ taruṇyâḥ stanabhâramaṇḍalam || 60 ||
Padasyânte tathâ câdau syâtâṃ yatra same pade |
Tat kâñcîyamakaṃ caiva vijñeyaṃ sûribhir yathâ || 61 ||
Mâyâ mâyâ candravatînâṃ dravatînâṃ vyaktâ vyaktâ sârajanînâṃ rajanînâm |
Phulle phulle sambhramare vâ bhramare vâ râmâ râmâ vismayate ca smayate ca || 62 ||
Ardhenaikena yad vṛttaṃ sarvam eva samâpyate |
Samudgayamakaṃ nâma tad jñeyaṃ paṇḍitair yathâ || 63 ||
Ketakîmukulapâṇḍaradantaḥ çobhate pravarakânakahastî |
Ketakîmukulapâṇḍaradantaḥ çobhate pravarakânakahastî || 64 ||
Pûrvasyântena pâdasya parasyâdir yadâ samaḥ |
Cakravac cakravâlaṃ tu vijñeyaṃ nâmato yathâ || 65 ||
Talais tathâ çatrubhir âhatâ hatâ hatâçmabâṇair anupuṅkhagaiḥ khagaiḥ |
Khagaiç ca ⏑̄ ⏑̄ yudhi saṃcitân citân citâdhirûḍhâ hi hatâhatâ narâḥ || 66 ||
Ekaikaṃ pâdam utkramya dvau pâdau sadṛçau yadi |
Vikrântayamakaṃ nâma tad vijñeyam idaṃ yathâ || 67 ||
Sa pûrvaṃ vânaro bhûtvâ viçṛṅga iva parvataḥ |
. . . . || 68 ||
Adau dvau yatra padau tu bhavetâm aksharaiḥ samau |
Saṃdashṭayamakaṃ nâma vijñeyaṃ tad budhair yathâ || 69 ||
Yasya yasya ramaṇasya me guṇo yena yena vaçagâṃ karoti mâm |
Yena yena hi sameti darçanaṃ tena tena vaçagâṃ karoti mâm || 70 ||
Adau pâdasya yatra syât samâveçaḥ samâksharaḥ |

Pâdâdiyamakaṃ nâma tad vijñeyaṃ budhair yathâ || 71 ||
Vishṇuḥ sṛjati bhûtâni vishṇuḥ saṃharati prajâḥ |
Vishṇuḥ prasûte trailokyaṃ vishṇur lokâdhidaivatam || 72 ||
Pâdasyântaṃ padaṃ yac ca dvir dvir ekam ihocyate |
Pâdaṃ tv âmreḍitaṃ nâma vijñeyaṃ nipuṇair yathâ || 73 ||
Vijṛmbhitaṃ niçvasitaṃ muhur muhur yathâbhidhânaṃ smaraṇe pade pade |
Yathâ ca te dhyânam idaṃ punaḥ punas tathâgatâ kâ rajanî vinâ vinâ || 74 ||
Sarve pâdâḥ samâ yatra bhavanti niyatâksharâḥ |
Caturvyavasitaṃ nâma tad vijñeyaṃ budhair yathâ || 75 ||
Sa vâraṇânâm ayam eva kâlaḥ sa vâraṇânâm ayam eva kâlaḥ |
Sa vâraṇaṃ nâma yam eva kâlaḥ sa vâraṇânâm ayam eva kâlaḥ || 76 ||
Nânârûpair varṇair yatra tatraikaṃ vyañjanaṃ bhavet |
Tan mâlâyamakaṃ nâma vijñeyaṃ paṇḍitair yathâ || 77 ||

. . . .

Ebhir arthakriyâpekshaiḥ kâryaṃ kâvyaṃ tu lakshaṇaiḥ |
Ata ûrdhvaṃ pravakshyâmi kâvyadoshân guṇâṃs tathâ || 78 ||
Gûḍhârtham arthântaram arthahînaṃ bhinnârtham ekârtham abhiplutârtham |
Nyâyâd apetaṃ vishamaṃ visaṃdhi çabdacyutaṃ vai daça kâvyadoshâḥ || 79 ||
Paryâyaçabdâbhihitaṃ gûḍhârtham iti saṃjñitam |
(Aṇṇyaṃ vaṇṇyate) yat tu tad...... arthântaram ishyate || 80 ||
Arthahînam asaṃbandhaṃ sâvaçeshârtham eva ca |
. . . . || 81 ||
Vivakshito'nya evârtho yatrânyârthena vidyate |
Bhinnârthaṃ tat tu te prâhuḥ kâvyaṃ kâvyavido janâḥ. || 82 ||
Aviçeshâbhidhânaṃ yat tad ekârtham iti smṛtam |
Abhiplutârthaṃ vijñeyaṃ yat padena samâpyate || 83 ||
Nyâyâd apetaṃ vijṇeyaṃ pramâṇaparivarjitam |
Vṛttabhedo bhaved yatra vishamaṃ nâma tad bhavet || 84 ||
Anupaçlishṭaçabdaṃ yat tad visaṃdhîti kîrtitam |
Çabdahînaṃ ca vijñeyam avarṇasvarayojanât || 85 ||
Ete doshâs tu vijñeyâḥ sûribhir nâṭakâçrayâḥ |
Eta eva viparyastâ guṇâḥ kâvyeshu kîrtitâḥ || 86 ||
Çleshaḥ prasâdaḥ samatâ samâdhimâdhuryam ojaḥ padasaukumâryam |
Arthasya ca vyaktir udâratâ ca kântiç ca kâvyasya guṇâ daçaite || 87 ||

Vicârya grahaṇaṃ yuktyâ sphuṭaṃ caiva svabhâvataḥ |
Svataḥ sapratibandhaṃ ca çlishṭaṃ tat parikîrtyate || 88 ||
(Anyadukte) budhair yatra çabdo'rtho vâ pratîyate |
Sukhaçabdârthasaṃyogât prasâdaḥ parikîrtyate || 89 ||
Anyonyasadṛçâ yatra tathânyonyavibhûshiṇaḥ |
Alaṃkârâ guṇâç caiva samâsât samatâ yathâ || 90 ||
Upamâtyupadishṭânâm arthânâṃ yat tatas tathâ |
Prâptânâṃ câtisaṃyogât samâdhiḥ parikîrtyate || 91 ||
Bahuço yac çrutaṃ vâkyam uktaṃ vâpi punaḥ punaḥ |
Nodvejayati yasmâd dhi tan mâdhuryam iti smṛtam || 92 ||
Avagîtâvihîno' pi syâd udâttâvabhâsakaḥ |
Yatra çabdârthasaṃpattyâ tad ojaḥ parikîrtitam || 93 ||
Sukhaprayojyair yac chabdair yuktaṃ suçlishṭasaṃdhibhiḥ |
Sukumârârthasaṃyuktaṃ saukumâryaṃ tad ucyate || 94 ||
Yasyârthânupraveçena manasâ parikalpyate |
Anantaraṃ prayogasya sârthavyaktiḥ prakîrtitâ || 95 ||
Anekârthaviçeshair yat sûktaiḥ saushṭhavasaṃyutaiḥ |
Upetam iti citrârthair udâttaṃ tac ca kîrtyate || 96 ||
Yo manaḥçrotravishayaḥ prasâdajanako bhavet |
Çabdabandho' rtho yogena sa kânta iti bhaṇyate || 97 ||
Evam ete hy alaṃkârâ guṇadoshâç ca kirtitâḥ |
Prayogam eshâṃ ca punar vakshyâmi rasasaṃçrayam || 98 ||
Laghvaksharaprâyakṛtam upamârûpakâçrayam |
Kâvyaṃ kâryam tu nâṭyajñair vîraraudrâdbhutâçrayam || 99 ||
Gurvaksharaprâyakṛtaṃ bibhatse karuṇe tathâ |
Kadâcid raudravîrâbhyâṃ... hṛsvaṃ bhavet || 100 ||
Rûpadîpakasaṃyuktam âryavṛttasamâçrayam |
Çṛṅgâre tu rase kâryaṃ kâvyaṃ syân nâṭakâçrayam || 101 ||
Uttarottarasaṃyuktaṃ vîre kâvyaṃ tu yad bhavet |
Jagatyatijagatyâṃ vâ saṃkṛtyâṃ vâpi tad bhavet || 102 ||
Tathaiva yuddhasaṃsphotâv utkṛtyâṃ saṃprakîrtitau |
Karuṇe çakvarî jñeyâ tathaivâtidhṛtir bhavet || 103 ||
Yad vîre kîrtitaç chandas tad raudre viprayojayet |
Çeshâṇâm ardhayogena chandaḥ kâryaṃ prayoktṛbhiḥ || 104 ||

Trividhaṃ hy aksharaṃ kâvye vijñeyaṃ nâṭakâçrayam |
Hṛsvaṃ dhîrghaṃ plutaṃ caiva rasabhâvavibhâvakam || 105 ||
Ekamâtraṃ bhaved dhṛsvaṃ dvimâtraṃ dîrgham ishyate |
Plutaṃ caiva trimâtraṃ syâd aksharaṃ svarayojanât || 106 ||
Smṛte câsûyite caiva tathâ ca paridevite |
Paṭhatâṃ brâhmaṇânâṃ ca plutam aksharam ishyate || 107 ||
âkâras tu smṛte kârya okâraç câpy asûyate |
Paridevite hâkâra oṃkâro' dhyayane tathâ || 108 ||
Hṛsvadîrghaplutâni hi yathâbhâvaṃ yathârasam |
Kâvyayogeshu çabdeshu hy akârâṇi tu yojayet || 109 ||
Ye bandhâḥ pûrvam uddishṭâ vishamârdhâḥ samâs tathâ |
Udâraçabdair madhuraiḥ kâryâs te' rthe vaçânugâḥ || 110 ||
Çabdân udâramadhurân pramadâbhineyân
nâṭyâçrayân sukṛtishu prayateta kartum |
Tair bhûshitâ bahu vibhânti hi kâvyabandhâḥ
padmâkarâ vikasitâ iva râjahaṃsaiḥ || 111 ||
Ye krîḍitaprakṛtibhir vikṛtais tu çabdair
yuktâ na bhânti lalitâ bharataprayogâḥ |
Kṛshṇâjinâ ⏑⏑⏑⏑ madhurair vratâktair
veçyâ dvijair iva kamaṇḍaludaṇḍahastaiḥ || 112 ||
Mṛdulalitapadârthaṃ gûḍhaçabdârthahînaṃ
budhajanasukhabhogyaṃ buddhimadṛtayogyam |
Bahurasakṛtamârgaṃ saṃdhisaṃdhânayuktaṃ
bhavati jagati yogyaṃ nâṭakaṃ preskshakâṇâm || 113 ||

Iti bhâratîye nâṭyaçâstre vâgabhinayo nâma saptadaço'dhyâyaḥ

NOTES

V. 1. Cf. jusqu'au v. 30, *Sâhitya-darpana*, VI, nos 434-470. — *°abhiprâyam;* ms. *abhiprâya*.

V. 2. *Niruktam:* ms. *niyuktam*. Le vers 14 et le texte correspondant du *Sâh.-darp*. VI, n° 434 ne laissent aucun doute sur l'exactitude de la correction. — *Padoccayaḥ;* ms. *patocyayaḥ*. Cf., pour la justification de cette correction, v. 20 et *Sâh.-darp.*, loc. cit.

V. 4. *Doshârtha;* ms. *kshobhârtha*. Cf. v. 36. *Sâh.-darp.*, *saṃkshepa:* c'est le seul *lakshaṇa* dont la dénomination diffère entre les deux listes.

V. 5. *°lakshaṇâny;* ms. *°lakshaṇâdy*. La correction est certaine.

V. 7. *Lakshaṇaṃ saṃjnitam*, donnerait, à ce qu'il semble, un meilleur sens, mais serait contraire au mètre.

V. 8. *Asiddho;* ms. *asiddhyo*. Cf. *Sâh. darp*. VI. n° 437, où l'expression correspondante est *prasiddha*.

V. 9. *Tulyârthayuktena*, leçon du *Sâh.-darp*. (n° 439) dont le texte semble emprunté mot pour mot au premier hémistiche de ce vers; ms. *tv alpârthayuktena*. — *vâkyenâbhipradarçanât;* ms. *vâkyenâdipra°*; cf. *Sâh.-darp.*, loc. cit.

V. 12. *Parapaksha°;* ms. *yakshapaksha°*. *Sâh.-darp*. n° 441 : *dṛshṭânto yas tu pakshârthasâdhanîya nidarçanam*. — A la suite du v. 12 il y a une lacune évidente dans le ms., car les deux vers suivants devaient être consacrés à la definition des *lakshaṇas* appelés *prâpti* et *abhiprâya*, qui manque dans notre texte, bien qu'elle figure au *Sâh.-darp*. nos 445 et 446.

V. 14. *vacanaṃ niruktam;* ms. *vacananiruktam*. La nécessité de la césure après *niruktam* ne laisse aucun doute sur la véritable leçon.

V. 19 *Tulyârthâdi°;* ms. *tulyârthâbhiḥ*. — *°arthasaṃsparç°;* ms. *°arthas saṃsparç°*.

V. 20. *Padânâm;* ms. *pâdânâm*. Cf. *Sâh.-darp.*, n° 443.

V. 21. Ms. *vâ*, à la suite de *pratyaksham*, qui donne une syllabe de trop au premier pâda et que je supprime. — *Dishṭam:* ms. *dṛshṭam*. Cf. v. 3 et *Sâh.-darp.*, n° 434.

V. 22. *Vidvanmanoharam...:* ms. *vidvanmanoharânvantam*, leçon corrompue dont la rectification est difficile. Cf. *Sâh.-darp.*, n° 449, où l'épithète correspondante est *manohâri*. — *Upadishṭam;* ms. *upavishṭam*. Cf. v. 3 et *Sâh.-darp.*, loc. cit.

V. 23. *Aneko vâ hi* a bien l'air d'être un passage corrompu qu'il faudrait remplacer, entre autres mots, par *arthas* ou *artho*. Cf. *Sâh.-darp.*, n° 447.

V. 25. *Dṛshṭâdibhir;* il faut peut-être lire *dṛptâdibhir*, comme le suggère le passage correspondant *(dṛptâdinâm)* du *Sâh.-darp.*, n° 455.

V. 27. *Kîrtyante;* ms. *kîrtyate*.

V. 29. *Guṇâtipâtâd doshâd vâ;* ms. *guṇâtipâtâdoshâd vâ*. Cf. note sur le v. 14. Notre ms. est coutumier de la suppression de la consonne finale d'un mot, quand le mot qui suit commeuce par la même consonne.

V. 30. *Sârthâpattir udâhṛtâ;* ms. *sârthaṃ pattir udâhṛtam.* Cf. *Sâh.-darp.*, n° 460.

V. 31. *Vâkyârthasya;* ms. *vâkyârthasyât.* Peut-être faudrait-il lire *yukto vâkyârthaḥ syât.*

V. 32. *Sâ pṛcchety;* ms. *sampṛcchety.* Cf. *Sâh.-darp.*, n° 462.

V. 33. *Kathanâdi°;* ms. *kathanâbhih.* Cf. *Sâh.-darp.*, n° 464.

V. 34. *Kathanam ;* ms. *thanam*, par oubli évident de la syllabe initiale *ka.*

V. 35. *Pâda°*, leçon du ms.: *pada* donnerait, à ce qu'il semble, un meilleur sens. — *Sadṛçârthaṃ vinishpâdya;* ms. *sadṛçârthâvinishpatyâ.* Cf. *Sâh.-darp.*, n° 467, dont le sens concorde avec la conjecture ci-dessus.

V. 37. *Ekaḥ praçasyate;* ms. *eko çasyate*, contrairement au *samdhi* et au mètre. Le troisième pâda de ce vers pèche quant au mètre : les quatre dernières syllabes ont la même mesure que les syllabes correspondantes du pâda suivant, ce qui est contraire à la règle.

V. 38. *Vinâ yâ;* ms. *vinâ jâ.* — Il est bon de se rappeler que la dénomination complète de ce *lakshaṇa* est *anuktasiddhi.*

V. 39. *Pûjyam ;* ms. *pûjyah.* Cf. *Sâh.-darp.*, n° 470. — *Udâhṛtâ ;* ms. *udâhṛtaḥ.* Les deux lignes qui suivent sont en prose, comme bon nombre de transitions dans le cours de l'ouvrage.

V. 42. Le sens et l'arrangement des vers qui précèdent les exemples indiquent simultanément que nous sommes en présence ici d'une lacune comprenant, selon toute vraisemblance, un hémistiche.

V. 43. La césure exigerait l'orthographe *jñeyâ'py.*

V. 44. (au titre). Ms., *na praçaṃsâ yathâ;* j'ai supprimé *na*, qu'il eût fallu peut-être remplacer par *sâ.* — *Viçâlâkshîm;* ms. *viçâlaṃkshîm.* — Je supplée *dṛsthvâ* que réclament le sens et le mètre. — Ms., *mûrtimatîm ivâ.* Que fait ici *mûrtimatîm*, alors que le sens semble exiger une épithète de Çiva au nominatif ?

V. 45. ....., ms. *sasvaje* (?). — *Karkaçacchadam;* ms. *karkaçacchavim.*

V. 46 (titre). *Kalpitâ;* ms. *kalpitam.* — *Mattâ gajâ;* ms. *mattaṃ gajâ.*

V. 47. *Yat tvayadhikṛtam;* ms. *yatvayâdyakṛtam.* — *Tava vai syâd;* ms. *tavaiyasyâd.*

V. 48. *Nîlotpala°;* ms. *nilopala.*

V. 50. *Rûpanirvarṇanayuktam;* ms. *rûpanirvaṇṇanâyuktam.* La présence de l'*n* et son redoublement (la réduplication d'une consonne après *r* est de règle dans notre ms.), justifient suffisamment, je crois, la conjecture *nirvarṇana* pour *nirvaṇṇâ.*

V. 51. *Sampannam;* ms. *sampannâ.*

V. 52. *°nîlotpala°;* ms. *°nilolpala.* — *Vâpyastriyo,* — que faut-il entendre par là ?

V. 53. *°sthânâm ;* ms. *sthânam.*

V. 54. *Deçe;* ms. *dicaica,* qui donne une syllabe de trop et ne s'explique pas ; de plus le mètre exige deux longues au lieu des trois syllabes (˘ ¯ ˘) du ms.

V. 55. *Yat tu;* ms. *sas tu.*

V. 60. *Taruṇyâḥ sta°;* ms. *taruṇyâsta°*, par suppression habituelle de la consonne qui termine un mot, quand le mot suivant commence par la même lettre (notre ms. conserve toujours *s.* sans observer le saṃdhi, devant un mot commençant par une sifflante).

V. 61. *Câdau;* ms. *câdau.*

V. 62. *Vyaktâ vyaktâ;* ms. *vyakvâ vyakvâ.* — *Sârajanînâm,* — peut-être faut-il séparer *sâ*, qui se rapporterait à *mâyâ*, de *rajanînâm*, signifiant la première fois nuit, et la seconde, plante d'une certaine espèce; mais quel sens donner alors à *dravatînâm* qui, autrement, peut être pris dans l'acception de rivière, avec *sârajanînâm* (*sâra* + *jani* ou *janî*) pour épithète, tandis que *candravatînâm* qualifierait *rajanînâm* dans le sens de nuit ? mais dans l'un et l'autre cas il faudrait des exemples justificatifs qui font défaut dans le *Dict. de Saint-Péters.* — *Rajanînâm* répété manque au ms., mais peut être suppléé avec certitude. — *Sambhramare vâ;* ms. *sambhramare* : il faut évidemment suppléer *vâ.* Mais quel est le sens de *sambhramara*, qui ne se trouve pas au *Dict. de Saint-Peters.?* Ne serait-ce pas comme *bhramara*, dans le cas particulier, un nom de plante ?

V. 63. *Ardhenaikena ;* ms. *ardhenekena.*

V. 65. *Pûrvasyântena ;* ms. *pûrvaṃ syântena.* — *Parasyâdir;* ms. *parasyâbhir.*

V. 65. Bien des obscurités enveloppent le sens de ce vers, étant donné le texte dont nous disposons. Dans quelle acception faut-il prendre *talais?* qu'est-ce que *anupuṃkhagaiḥ?* — *Khagaiç ca*, ˉ ˉ ms. *khagaiç car*, syllabe après laquelle il y a, semble-t-il, une lacune de deux longues réclamées par le mètre.

V. 67. *Dvau;* ms. *dvanr*.

V. 68. Ce vers qui sert de paradigme semble incomplet.

V. 69. *Padau;* ms. *pâdau*. — *Bhavetâm;* ms. *bhavekshatâm*.

V. 70. *Guṇo yena yena vaçagâm:* ms. *guṇâdyauna yena vaçagâm;* les nécessités mêmes de la figure rendent, ce me semble, la correction certaine.

V. 71. *Samâveçaḥ;* ms. *samâvegaḥ*.

V. 73. *Vijñeyam;* ms. *vijñeya*.

V. 74. *Ki rajani vinâ vinâ;* ms. *ke rajani vinâ*. La figure même dont ce vers est destiné à fournir un exemple, exige qu'on supplée *vinâ*, réclamé d'ailleurs par le mètre.

V. 76. Il est difficile d'expliquer le rôle grammatical de *yam;* cependant la leçon ne saurait être douteuse.

V. 77. *Varṇair;* ms. *varair*.

Les vers cités comme exemple à la suite de celui-ci sont tellement corrompus dans le texte donné par notre ms. qu'à part les quatre derniers pâdas dont on voit au moins l'idée, le sens en est à peu près inintelligible. Voici ce texte, avec les pauses indiquées par le manuscrit jusqu'au passage où l'on peut l'établir, ainsi que le mètre, avec quelque sûreté :

Havi vali mali . khelilâlasaḥ salikalonalocano lodho (ou lodo) musalitâbhirakshatu . asau hi râmâratiνigrahapriyârahaḥ pragalbhâramaṇam . rahogatam ratenârakiṃca raṇe vâ na ced udeshyaty aruṇaḥ puro ripuḥ sa.

Pushkarâkshaḥ kshatajokshitâ (jakshata?) pakshaḥ
Ksharan kshatebhyaḥ kshatajaṃ durikshaḥ (?)
Kshatair gavâkshair iva saṃvṛtâkshaḥ
Sâkshât sahasrâksha ivâvabhâti.

Il faut encore remarquer que ces quatre pâdas ne répondent pas à un même schema; les trois derniers seulement sont dans le mètre appelé *upajâti;* quant au premier, on ne voit pas bien à quelle mesure spéciale il faut le rapporter.

V. 78. *Arthakriyâ;* ms. *arthaḥ kriyâ*. — *Lakshaṇaiḥ;* ms. *lakshaṇam*.

V. 79. *Çabdacyutam;* ms. *çabdâcyutam*.

V. 80. *Aṇṇyaṃ vaṇṇyate* leçon du ms., mais que signifie-t-elle? Il manque une syllabe à cet hemistiche.

V. 81. Bien qu'à la rigueur cet hémistiche pourrait être considéré comme ayant un sens complet, il est très vraisemblable, étant donnée la nécessité de la réunion en un seul vers des deux hémistiches suivants et celle de l'achèvement du v. 86, avant le changement de mètre du v. 87, qu'il y a dans le texte une lacune correspondant au deuxième hémistiche de notre vers.

V. 82. *Bhinnârtham:* ms. *bhinnârtha*.

V. 83. °*abhidhânam;* ms. °*abhidhânâ*. — *Vijñeyaṃ yat padena;* ms. *vijñeyâ yaḥ pâdena*.

V. 84. *Apetam;* ms. *apetâ*.

V. 87. °*saukumâryam;* ms. *saukumâryâ*.

V. 88. *Sapratibandham;* ms. *supratibandham*.

V. 89. *Anyadukte*, composé qui n'est pas grammaticalement impossible et que je propose en remplacement du texte corrompu *asyanukte*.

V. 90. °*vibhûshitaḥ;* ms. °*vibhûshaḥ*, qui n'a pas de sens, qui est contraire au mètre et qui donne une syllabe de moins qu'il ne faut à l'hémistiche. — *alaṃkârâ guṇâç;* ms. *alaṃkâraguṇâç*. *Yathâ* semble indiquer un exemple qui manque dans notre manuscrit.

V. 93. °*âvabhâsakaḥ;* ms. °*âvabhâvakâḥ*.

V. 96. *Yad;* ms. *yas;* — *udâttaṃ tac ca;* peut-être faut-il lire *udâratâ ca*.

V. 97. *Bhaṇyate ;* ms. *bhâṇyate.*

V. 100. .....; ms. *yadâdharshâ,* passage corrompu auquel il manque une syllabe pour compléter l'hémistiche, et que je remplace partiellement par la conjecture *hṛsvam.*

V. 101. *Syân nâṭakâ°;* ms. *syânâṭakâ°.*

V. 102. Si le texte n'est pas corrompu, et il ne paraît pas l'être, nous avons au premier hémistiche, ou bien l'emploi absolument insolite de *jagat,* au locatif, dans le sens de *jagatì,* ou bien la construction extraodinaire de *vâ* s'appliquant aux deux termes d'un *dvaṃdva.* — *Saṃkṛtyâm;* ms. *saṃkṛtyâ.*

V. 105. *Kâvye;* ms. *kâryam.* Cette correction ne rend pas la construction bien claire, mais que faire de *kâvyam ? Kâryam* qui se présente à l'esprit, donnerait également un sens bien peu satisfaisant.

V. 106. *Dhṛsvam;* ms. *dhrashṭam.*

V. 107. *câsûyite.* Cette leçon n'est pas sûre, le ms. étant d'un déchiffrement difficile en cet endroit ; mais la comparaison de ce vers avec le suivant ne laisse pas de doute quant au sens.

V. 108. *âkâras ;* ms. *âkârâs;* — *okâraç;* ms. *okârâç ;* — *oṃkâro,* ms. *oṃkârâ.*

V. 109. *çabdeshu*; ms. *bhasheshu.* On pourrait proposer également *bandheshu* ou *padeshu.* Le premier pâda présente la même irrégularité que celle déjà signalée au v. 37.

V. 110. *Uddishṭâ vishamârdhâḥ samâs ;* ms. *udrishṭâ vishamârdhasas samâs,* leçon corrompue et qui donne une syllabe de trop pour le mètre.

V. 112. *Ye;* ms. *ce.* On pourrait lire également *te.* — .....; ms. *ksharu rujucur,* passage corrompu et qui donne une syllabe de trop; le metre exige quatre syllabes ainsi mesurées ˘ ˘ ˘ -

V. 113. *buddhimadṛta°;* ms. *buddhimanṛtta°.*

Remarque générale. — Comme le manuscrit observe dans beaucoup de cas un saṃdhi particulier (v. Heymann, article cité), je me suis abstenu de signaler les passages où mon texte n'en diffère qu'à cet égard.

LE

PESSIMISME BRAHMANIQUE

PAR

M. PAUL REGNAUD

C'est surtout au bouddhisme qu'on a pris l'habitude de comparer les doctrines pessimistes qui sont écloses en Europe, et particulièrement en Allemagne, en ces derniers temps. Ces doctrines, à la systématisation philosophique desquelles Schopenhauer, et, plus récemment, M. Hartmann dans sa *Théorie de l'inconscient* ont attaché leur nom, portent sur un ensemble d'idées dont la seule analyse m'entraînerait fort loin ; qu'il me suffise de les résumer très brièvement en disant qu'elles consistent à déduire de la balance du bien et du mal auxquels l'humanité est fatalement exposée ici-bas, la conséquence que le néant vaut mieux pour elle que l'existence, et que l'homme devrait, en bonne logique, consacrer ses efforts à s'affranchir de la condition misérable dont il devient la victime en arrivant à l'être et à la conscience. Pour les moyens d'atteindre ce but et l'exposé plus développé du système, je renvoie au livre que M. Caro, de l'Académie française, a publié dernièrement sur cet intéressant sujet.

Mais je voudrais indiquer avec un peu plus de détails certaines analogies qui rapprochent aussi du pessimisme occidental et contemporain, les théories

brâhmaniques du *Vedânta*, telles que les ouvrages sanscrits nous les font connaître.

Pour le bouddhisme, la ressemblance avec le pessimisme allemand est certainement frappante. Les bouddhistes, ou du moins une partie d'entre eux, aspirent, en effet, comme on le sait, à obtenir après la mort un état appelé *nirvâṇa* qui ne semble pas différer du néant : le souverain bien pour eux consiste à ne plus être, ou tout au moins, à ne plus éprouver de perceptions ni à plus forte raison de sentiments, ce qui paraît bien revenir à l'extinction intellectuelle absolue.

Les brâhmanes, et particulièrement ceux qui ont adopté les principes de la doctrine vedânta ne sont pas allés aussi loin, ainsi que nous le verrons ; mais, comme les bouddhistes, ils ont de commun avec les pessimistes allemands le fait d'avoir bâti tout un système sur l'hypothèse qu'en cette vie la somme des peines dépasse celle des plaisirs. C'est par l'esprit de système, du reste, que les uns et les autres diffèrent surtout des pessimistes isolés et de sentiment plutôt que de raisonnement, qui se sont succédé depuis Job et Salomon jusqu'aux blasés et aux révoltés contemporains, comme Baudelaire, l'impassible sceptique, et Mme Ackermann, la blasphématrice éloquente. Ces pessimistes irréguliers, ainsi qu'on pourrait les appeler, ont été de tous les temps. Même à l'aurore des plus beaux jours de la Grèce, à une époque et dans une contrée où tout semble prouver qu'on était heureux de vivre, on jetait parfois un regard mélancolique sur les peines d'ici-bas, et l'on considérait comme favorisés des dieux ceux que la mort enlevait à la fleur de la jeunesse, avant la sombre arrivée des déceptions et des misères physiques qui ont toujours accompagné le déclin de l'âge : la poétique légende de Cléobis et de Biton, si bien racontée par Hérodote (*Clio* XXXI), nous en fournit le témoignage. Plus tard, les ascètes chrétiens qui s'enfuyaient au désert étaient certainement aussi des pessimistes à leur manière. Ils pouvaient s'autoriser d'ailleurs, dans leur mépris pour les choses temporelles, de la malédiction prononcée sur Adam chassé du paradis terrestre, ou, comme le firent un jour les jansénistes, des redoutables et difficiles problèmes que présentent les questions de la grâce et du libre arbitre.

Tout près de nous enfin, une école littéraire qui procède à la fois de Rousseau et de Gœthe a prodigué jusqu'à en fatiguer nos pères ses plaintes élo-

quentes sur les tourments moraux, sur l'effrayant vertige qu'éprouvent certaines âmes inquiètes à sonder le vide profond des choses qui passent, du haut de l'insatiabilité de leurs désirs. Les plus grands parmi les littérateurs de notre siècle, depuis Chateaubriand et Byron jusqu'à Giacomo Leopardi et Musset, ont souffert de ce mal et ont poussé de ces gémissements.

Mais le pessimisme grec n'a été que le reflet mobile d'une imagination riche en contrastes de tout genre, de même que le pessimisme chrétien n'a consisté que dans l'exagération individuelle et l'interprétation arbitraire de certains dogmes. Quant au pessimisme romantique, il n'a fait heureusement école qu'au point de vue littéraire. En résumé, ni dans l'antiquité classique, ni durant les premiers siècles de l'Église, ni à l'époque où Werther, Obermann, René et Manfred étaient à la mode, on n'a édifié de toutes pièces une conception de l'univers reposant sur l'idée de la prédominance générale et nécessaire du mal sur le bien.

Il n'en fut pas de même dans l'Inde, et longtemps avant la naissance du bouddhisme, qui eut lieu, comme on sait, cinq cents ans environ avant Jésus-Christ, les brâhmanes, qui formaient la caste sacerdotale et lettrée, étaient déjà sur la voie qui devait les conduire, parallèlement aux dissidents bouddhistes, à des conclusions peu différentes, au point de vue des choses temporelles, de celles qu'adoptèrent ces derniers.

Un fait à constater tout d'abord, c'est la corrélation, dans le brâhmanisme, de la croyance à la transmigration et de l'opinion qui considère la vie, en tant que le résultat de l'union des âmes et des corps, comme un mal. Dans les Védas proprement dits, peu ou point de traces de croyance en des renaissances indéfinies, non plus que de tendances pessimistes. Les chantres des hymnes n'ont pas, du reste, de conceptions aussi transcendantes : pour eux, le culte des morts n'en est qu'à ses premiers développements, et s'ils ne sont pas indifférents au redoutable problème de la fin des êtres, ils n'ont pas encore, à ce qu'il semble, assez de puissance d'abstraction pour donner un corps aux spéculations que leur suggère le souci des choses d'outre-tombe.

Ce sont les *Upanishads* ou les parties philosophiques des livres védiques, parties très postérieures aux recueils des hymnes, et dont les plus anciennes ne remontent peut-être qu'à 7 ou 800 ans avant Jésus-Christ, qui nous offrent pour la première fois, et souvent sur le même plan, la théorie de la trans-

migration et de la délivrance considérées, celle-là comme la condition générale et plus ou moins malheureuse de tous les êtres vivants, celle-ci comme un moyen héroïque pour l'âme individuelle d'échapper au triste servage de la matière en s'identifiant pour jamais à l'âme universelle. Depuis l'époque où ces précieux documents ont été composés, les brâhmanes en général n'ont plus cessé de faire de la métempsychose la base de leur pessimisme, et toutes leurs préoccupations religieuses ont été dirigées vers le soin de s'en affranchir.

Dans le plus ancien des ouvrages dont je viens de parler, dans la *Brihad-Aranyaka-Upanishad*, plusieurs passages témoignent de la persuasion où l'on était déjà que vivre et revivre constituent plutôt une calamité qu'un privilège enviable. Je citerai quelques-uns des morceaux où des idées de ce genre se trouvent exposées.

Au chapitre III (8, 10), un sage légendaire, nommé Yâjnavalkya, qui joue un grand rôle dans les écrits philosophiques qui se rattachent aux Védas, déclare, après avoir dépeint la nature purement idéale de Brahma, ou de l'âme suprême, et sa puissance infinie, que quiconque quitte ce monde en l'ignorant est malheureux, c'est-à-dire continue d'être soumis à la transmigration, car le moyen de s'y soustraire est précisément de connaître l'âme suprême, à laquelle l'âme individuelle s'unit par le seul fait de la perception mentale ou de l'intuition.

Au chapitre IV (3, 21), le résultat de cette réunion de l'âme individuelle à l'âme universelle est indiqué comme constituant un état de félicité inconsciente qui ne semble pas différer beaucoup du *nirvâna* bouddhique.

« L'âme individuelle, est-il dit, embrassée par l'âme universelle, ne connait plus rien d'extérieur ni d'intérieur ; c'est la forme sous laquelle, ayant obtenu ses désirs, n'ayant que l'âme universelle pour désir, sans désirs, elle n'éprouve plus aucune peine. »

Au même chapitre IV (11, 14), l'auteur inconnu de l'ouvrage cite des vers dans lesquels il est dit :

« Ceux qui adressent leur culte à l'ignorance entrent après leur mort dans l'obscurité aveugle, et ceux qui trouvent plaisir à la science (temporelle, à celle qui fait connaître et qui perpétue par la transmigration les choses d'ici-bas) entrent dans une obscurité plus profonde encore.

« L'homme qui connaît l'âme suprême de façon à pouvoir dire : — « C'est moi » — (je lui suis identique) — pour quelle convoitise, dans quel désir (temporel) tourmenterait-il son corps ? » — C'est-à-dire, d'après le commentateur, comment s'exposerait-il à supporter les maux auxquels le corps est en butte pour poursuivre des biens périssables, tandis qu'il peut échapper par l'union avec l'âme suprême à la succession indéfinie de la naissance et de la mort ?

Et encore :

« . . . Si on ne la connaît pas (l'âme suprême), c'est un grand détriment : ceux qui la connaissent sont immortels, les autres ne font qu'aller dans le malheur. »

Un peu plus loin (IV, 4, 22), il est constaté que le désir de l'union avec l'âme suprême exclut toute espérance mondaine, comme celle d'avoir un fils, d'accumuler des richesses ou de s'élever sur l'échelle des mondes (car il y en a de meilleurs que la terre).

D'après un autre passage (V, 11), la pensée même des misères terrestres est un moyen de délivrance :

« La plus grande peine que l'on puisse endurer est d'être malade : celui qui possède cette connaissance obtient le monde suprême (c'est-à-dire l'union avec l'âme suprême).

« La plus grande peine que l'on puisse endurer, c'est qu'on porte, après votre mort, votre corps dans la forêt (pour être mis sur le bûcher) : celui qui possède cette connaissance obtient le monde suprême.

« La plus grande peine que l'on puisse endurer, c'est qu'on mette, après la mort, votre corps sur un bûcher ; celui qui possède cette connaissance obtient le monde suprême. »

Enfin, dans un paragraphe très important au point de vue des croyances qui nous occupent (VI, 2, 15), il est expressément posé en fait que par la connaissance par excellence (celle de l'âme suprême) on obtient le monde de Brahma, ce qui est une façon de désigner l'identification avec l'âme suprême. C'est un monde où l'on vit une infinité d'années et d'où l'on ne revient pas. Tandis que, si l'on ne s'est livré qu'aux pratiques extérieures du culte, si l'on s'est borné, par exemple, à offrir des sacrifices, à faire des aumônes ou à macérer

son corps par des austérités, on passe. après sa mort, dans des mondes préférables à la terre, à finir par la lune, d'où l'on retombe sous forme de pluie pour redevenir plante et finalement homme, par la voie de la nourriture. Ce circuit dure indéfiniment. Quant aux hommes qui n'ont acquis ni les mérites de la science ni ceux que procurent les pratiques pieuses, ils descendent sur l'échelle des êtres et deviennent vers, sauterelles ou moucherons ; manière évidemment hyperbolique de faire entendre qu'ils peuvent s'unir aux formes animales les plus infimes et les plus viles.

Un document du même genre et à peu près de la même époque, au moins pour la partie que j'ai à mettre à contribution, la *Katha-Upanishad*, débute par un dialogue entre un jeune sage appelé Naciketas et la Mort personnifiée, à laquelle le père de Naciketas a livré son fils dans un moment de colère. Dans cette légende, qui présente une certaine analogie avec l'apologue de Prodicus, car Naciketas, auquel la Mort offre les biens temporels et les plaisirs des sens, les dédaigne, comme Hercule, au profit de la science suprême, de la science de l'âme

. . . . qui lui parut plus belle,

dans cette légende, dis-je, le peu de valeur des choses d'ici-bas, en raison de leur caractère transitoire, est affirmé avec originalité et énergie.

« Demande-moi, dit la Mort à Naciketas, des fils et des petits-fils qui atteignent cent ans d'âge, du bétail en quantité, des éléphants, de l'or et des chevaux ; demande-moi une grande étendue de terre ; et toi-même, vis autant d'automnes que tu le désireras.

« Si tu peux imaginer un souhait équivalant à celui de la connaissance dont tu as le désir, exprime-le, — qu'il s'agisse de richesses ou d'une longue vie. Deviens le maître d'un vaste territoire, ô Naciketas, je t'accorde l'accomplissement de tes désirs.

« Demande-moi à ton gré toutes les choses les plus difficiles à obtenir dans le monde des hommes. Ces charmantes Apsaras (sorte de nymphes) montées sur des chars, jouant avec des instruments de musique et dont les pareilles ne sauraient être obtenues par les hommes, je te les donnerai afin que tu passes avec elles une vie de délices. Mais, ô Naciketas, ne m'interroge pas sur la mort. »

Naciketas répond :

« Ce n'est pas dans la richesse que l'homme doit chercher son plaisir... Le mortel soumis à la vieillesse, qui sait que les immortels ne vieillissent pas, saurait-il se féliciter de vivre très longtemps? Donne-nous, ô Mort, des enseignements qui mettent fin aux doutes où l'on est sur le sort des trépassés et sur cette science de l'âme qui concerne le grand objet de l'autre monde. C'est ce souhait mystérieux, et non pas un autre, que forme Naciketas. »

La Mort finit par céder aux désirs de son interlocuteur et le félicite de son choix en des termes qui tendent à confirmer le mépris de Naciketas pour les choses temporelles.

« O Naciketas, lui dit-elle, tu as rejeté après réflexion l'agréable et ce qui paraît agréable ; tu n'es pas au pouvoir de cette propension vers les richesses à laquelle quantité d'hommes s'abandonnent.

« Le moyen d'obtenir l'autre monde ne brille pas pour l'homme faible, dépourvu de prudence, égaré par la folie des richesses. Celui qui se dit : — « Ce monde seul existe ; il n'en est pas d'autre » — retombe indéfiniment en mon pouvoir (c'est-à-dire naît et renaît pour mourir, conformément aux vicissitudes de la transmigration).

Dans le célèbre recueil des lois de Manou, qui peut remonter sous sa rédaction actuelle au IIe siècle avant Jésus-Christ, mais qui reflète un état de la société beaucoup plus ancien, tout un livre, le sixième, est consacré à décrire les devoirs des *yatis*, c'est-à-dire des brâhmanes, qui, arrivés à une certaine période de leur existence, quittent leur femme et leurs enfants, renoncent au monde, cessent d'accomplir les sacrifices réguliers et s'en vont dans la forêt pratiquer la vie ascétique. Cette résolution leur est inspirée par le dégoût qu'ils éprouvent pour les choses temporelles, en raison de leur caractère périssable ; par le ferme propos qu'ils ont formé en conséquence de ne plus pratiquer le sacrifice brâhmanique, qui, comme nous l'avons vu plus haut, n'a d'effets heureux pour l'avenir qu'au point de vue de la transmigration à laquelle le *yati* veut précisément échapper, et par les efforts qu'ils sont décidés à faire pour arriver de prime abord à la délivrance et à l'union éternelle avec l'âme suprême.

Quelques passages que je vais emprunter à ce même livre des *Lois de*

Manou montreront clairement quels étaient les idées et le but des *yatis* en brisant, autant que faire se pouvait, avec les choses mondaines.

« Qu'il considère, est-il dit (vi, 61 et *seqq.*), les fins de l'homme telles qu'elles résultent de ses œuvres et de ses fautes, sa chute (possible) dans l'enfer et les châtiments (qui l'attendent) dans le séjour de Yama (le dieu de la mort);

« La privation (à laquelle il est exposé dès cette vie) des choses qui lui sont agréables et les relations (forcées) avec celles qui ne lui agréent pas ; la façon dont il tombe au pouvoir de la vieillesse et dont il est tourmenté par la maladie ;

« La nécessité où il est de quitter ce corps; sa renaissance sous la forme d'un nouveau fœtus et les passages de l'âme dans des milliers de millions de matrices ;

« Le malheur qui résulte pour les hommes de l'oubli du devoir ; le bonheur éternel qu'ils recueillent dans la pratique du devoir.

« Qu'il ait en vue la subtilité (le caractère immatériel) de l'âme suprême et la renaissance (indéfinie) dans des corps supérieurs et inférieurs, (et qu'en conséquence) il observe son devoir, même quand il est l'objet de mauvais traitements... Qu'il soit égal (c'est- à-dire bon) envers tous les êtres...

« Qu'il rejette cette demeure des éléments (le corps) dont la charpente est d'os munis de nerfs, qui est comme frotté d'un collyre composé de chair et de sang, qui est recouvert de peau, qui sent mauvais, et qui est rempli d'excréments, — ce corps exposé à la vieillesse et à la souffrance, — ce corps malsain, séjour de maladies et (essentiellement) mortel.

« Laissant ses bonnes œuvres à ceux qui lui sont chers et ses méfaits à ceux qui lui sont odieux, il s'unit à Brahma éternel par la pratique de la méditation extatique.

« Quand il est conditionné intellectuellement de telle sorte qu'il n'est plus accessible à aucune passion (à aucun sentiment), il obtient le bonheur éternel ici-bas et après la mort. »

Cette théorie du renoncement fondée sur la nature périssable des choses temporelles et le désir d'échapper pour jamais, par l'absorption dans l'âme suprême, aux vicissitudes de la transmigration, a été poussée dans l'Inde à ses dernières limites, et nous trouvons dans un traité du viiie au ixe siècle de no-

tre ère, intitulé le *Vedânta-Sâra* l'exposé des moyens d'après lesquels on peut devenir dès ici-bas *délivré-vivant*, c'est-à-dire uni intellectuellement à l'âme suprême, avant que l'âme individuelle n'ait quitté le corps. Comme on doit s'y attendre, l'extase et les pratiques ascétiques jouent un grand rôle pour celui qui veut arriver à cet état, dans lequel la vie physique est comparée à la roue du potier qui continue de tourner d'elle-même par suite de l'impulsion reçue.

Le pessimisme religieux et philosophique d'où découlent ces doctrines et les pratiques qu'elles ont entraînées, et qu'attesterait à elle seule la propension excessive des Hindous à négliger, intellectuellement du moins, le souci des choses terrestres pour s'occuper de la vie future, a trouvé, comme on doit s'y attendre, son écho dans la littérature proprement dite. On pourrait multiplier à l'infini les citations empruntées aux poètes épiques et dramatiques prouvant que c'était un lieu commun dans l'Inde de penser comme ce gymnosophiste dont parlent Plutarque et Clément d'Alexandrie qui, pour répondre à cette singulière question d'Alexandre devant lequel il avait été amené : « Qu'est-ce qui a de plus de force de la vie ou de la mort ? » s'écria : « C'est la vie, si l'on songe aux maux de toute sorte dont elle a à supporter le poids. » La plupart des littérateurs de sa nation avaient la même opinion. Qu'il me suffise, pour en donner une idée, de faire quelques emprunts aux stances qui nous ont été transmises sous le nom de Bhartrihari. Comme pour presque tous les auteurs de l'Inde, on n'a sur ce poète que des données légendaires dont on ne peut guère tenir un compte sérieux. Il était, dit-on, le frère d'un roi de l'Inde occidentale ; il aurait vécu vers le commencement de l'ère chrétienne, et il aurait écrit, sous l'impression d'une existence d'abord voluptueuse, puis consacrée aux affaires, puis enfin désabusée et pénitente, les cent stances de chaque genre consacrées à l'amour, à la sagesse mondaine et à l'ascétisme ou au renoncement, qui forment le recueil que nous avons sous son nom. Mais qu'elles soient de lui ou non, les stances ascétiques qu'on lui attribue sont empreintes, comme nous allons le voir par quelques extraits, d'une amère éloquence inspirée par le spectacle des misères de cette vie et de l'instabilité des choses humaines :

« N'est-il pas agréable d'habiter un palais ? Le chant et la musique ne font-ils pas plaisir à entendre ? Ne goûte-t-on pas un bonheur suprême dans la société de celle qu'on aime autant que la vie ? Et cependant les sages, considérant toutes

les choses comme aussi vacillantes que la flamme de la lampe agitée par l'air que mettent en mouvement les ailes du papillon voltigeant alentour, sont partis pour la forêt.

« Agréables sont les rayons de la lune, agréables au sein des forêts les clairières tapissées de gazon, agréable le plaisir qu'on trouve dans la fréquentation des sages, agréables les récits des poètes, agréable le visage de la bien-aimée sur lequel roule une larme que le dépit a fait naître. Mais adieu l'agrément de toutes ces belles choses si l'on vient à songer combien elles sont fugitives !

« A quoi bon les Védas, les livres de lois, la lecture des livres mythologiques, les traités où les sciences sont longuement développées, l'application aux œuvres pieuses, toutes choses qui donnent pour fruit une place dans une cabane des villages du ciel? A l'exception du feu qui, à la fin des âges, doit anéantir le pesant appareil du malheur inhérent au monde matériel, et procurer à notre âme l'entrée au lieu de félicité (l'union avec Brahma), tout n'est que trafic.

« Éloigne-toi, ô mon cœur, de ce gouffre au fond duquel s'agitent avec tant de fatigue ceux qui poursuivent les objets des sens ; prends la route du salut, sur laquelle toutes les peines s'apaisent en un instant ; réunis-toi à l'âme suprême et quitte ta propre voie, qui est instable comme l'onde ; ne mets plus ton plaisir dans les choses périssables ; sois-moi enfin favorable !

« La vie de l'homme est limitée à cent ans : la nuit en prend la moitié ; la moitié de l'autre moitié est absorbée par l'enfance et la vieillesse ; le reste se passe au milieu des maladies, des séparations et des adversités qui l'accompagnent, à servir autrui et à vaquer à d'autres occupations analogues. Où trouver le bonheur dans une existence qui ressemble aux bulles que produit dans l'eau l'agitation des flots ?

« La vie diminue chaque jour ; à mesure que le soleil se lève et se couche, dans le tracas des affaires, sous le poids de mille soucis, on ne se rend pas compte du temps qui s'écoule ; on voit sans frémir les hommes qui naissent, vieillissent, souffrent et meurent : ce monde a bu la liqueur de l'imprévoyance et de l'aveuglement, et il s'est enivré.

« Je tiens pour indépendants au suprême degré ceux qui ont pour couche un lit de cailloux, pour demeure l'antre d'une montagne, pour vêtements

l'écorce des arbres, pour amies les gazelles, pour nourriture les fruits savoureux des arbres, pour breuvage l'eau qui tombe des cascades, pour épouse voluptueuse la science (de l'âme suprême), et qui n'élèvent pas les mains jointes au-dessus de leur tête en signe de servitude.

« La santé de l'homme est détruite par les soucis et les maladies de toute sorte ; là où la fortune est descendue, le malheur entre à sa suite comme par une porte ouverte ; la mort s'approprie tous les êtres les uns après les autres sans qu'ils puissent opposer de résistance pour échapper à leur sort. Qu'y a-t-il donc de solide dans ce que le tout-puissant Brahma a créé ?

« Ce qui a vie est assailli par la mort ; la florissante jeunesse se retire à mesure que les années se succèdent ; le contentement est mis en fuite par la soif des richesses, et l'heureuse paix du cœur par les coquettes agaceries des jeunes filles ; les vertus sont déchirées par les envieux, les forêts sont infestées par les bêtes féroces, les princes sont victimes des méchants, les grandeurs périssent par l'effet de l'inconstance. Est-il quelque chose qui ne soit pas détruit ? Est-il quelque chose qui ne soit pas destructeur ?

« Rien de ce qui arrive dans ce monde matériel ne me semble avantageux : les conséquences des bonnes œuvres me font trembler quand j'y réfléchis. Les grandes jouissances que procurent à la longue les grands mérites accumulés amènent à leur suite des peines cuisantes auxquelles sont exposés ceux qui se livrent à ces jouissances.

« La vie a l'instabilité des flots, l'éclat de la jeunesse ne dure que peu de jours, les biens sont aussi fugitifs que la pensée ; toutes les jouissances n'ont que le scintillement éphémère de l'éclair dans la saison des pluies ; ayez donc la pensée fixée sur Brahma, afin de passer sur l'autre rive de cette mer effrayante qu'on appelle la vie.

« Le corps s'est replié sur lui-même, la démarche est hésitante, les dents s'ébrèchent, la vue s'éteint, la surdité est survenue, la bouche laisse échapper la salive, les familiers ne tiennent plus compte de ce qu'on dit, l'épouse n'obéit plus. La vieillesse, hélas ! est une triste période de la vie : le fils lui-même devient un ennemi.

« On jouit d'une prospérité qui permet de réaliser tous ses désirs : après ? On a mis le pied sur la tête des ennemis : après ? On a consacré ses richesses à élever ses favoris : après ? On vivrait des milliers d'années : après ?

« Nous n'avons pas joui, mais nous avons été des objets de jouissance; nous n'avons pas fait pénitence, mais nous avons été macérés par les peines de la vie; le temps n'a pas marché, mais nous avons vieilli; nos désirs n'ont pas diminué, c'est nous qui nous éteignons[3] ».

Ces citations sont concluantes : elles montrent sous quel aspect peu séduisant les brâhmanes poètes considéraient la vie humaine dès que leurs chants prenaient une tournure philosophique. L'épicuréisme n'a jamais été pour eux qu'une sorte d'ivresse que la réflexion se hâtait de dissiper : s'ils ont été féconds en pièces érotiques et même licencieuses, ils n'ont jamais imité Horace et érigé le plaisir en règle de conduite absolue et définitive. Il arriva un moment même où le néant des objets des sens devint une doctrine si courante et si universellement admise qu'on la résuma, tant au point de vue de l'idée que de l'expression, dans des formules consacrées dont on peut citer des exemples comme les suivants, tirés, le premier, de la *Vedânta paribhashâ*, et le second, d'un commentaire sur le *Vedânta-sâra* dont j'ai parlé plus haut — deux ouvrages qui peuvent dater du xe ou du xiie siècle de l'ère chrétienne :

« Les quatre objets de l'homme sont : le devoir, l'utile, l'agréable et la délivrance. La délivrance est l'objet suprême de l'homme, parce que les livres sacrés ont dit à propos d'elle : « On ne revient pas sur terre (c'est-à-dire la situation obtenue par la délivrance est définitive) »; tandis qu'en ce qui regarde les autres objets, ces livres ont dit que la situation même obtenue par les bonnes œuvres (une meilleure condition dans une autre vie) est périssable. »

La seconde citation que j'ai annoncée est une définition de la transmigration conçue en ces termes :

« La transmigration est une mer pleine de vagues qui sont la faim, la soif, etc., et qui ont pour effet de rendre impraticables par leur turbulence les voies du discernement et de la science; elle est semée d'écueils élevés et redoutables qui sont l'amour, la colère et toutes les passions opposées; elle

[1] Il est intéressant de rapprocher de cette dernière stance le passage suivant de Senancour, *Obermann*. Lettre xv : « Les premiers temps ne sont plus : j'ai les tourments de la jeunesse, et n'en ai point les consolations. Mon cœur encore fatigué du feu d'un âge inutile, est flétri et desséché comme s'il était dans l'épuisement de l'âge refroidi. Je suis éteint sans être calmé. Il y en a qui jouissent de leurs maux; mais pour moi tout a passé : je n'ai ni joie, ni espérance, ni repos; il ne me reste rien, je n'ai plus de larmes. »

fourmille de monstres marins tels que les fils, les filles, les femmes, les parents; elle porte pour bulles et pour écume les mondes où séjournent les hommes, les animaux sauvages et domestiques, les oiseaux, les dieux, etc. On n'échappe que par la science de l'âme suprême aux alternatives d'immersion et d'émersion auxquelles on est exposé en la traversant. »

En résumé, les brâhmanes vedântins considéraient le monde matériel comme un séjour où la peine l'emporte sur le plaisir, et malheureux en somme, au moins eu égard à l'état absolument heureux que procure la délivrance ou l'union avec l'âme suprême.

Il en résulte que leur pessimisme n'est en dernière analyse que relatif, tandis que celui des bouddhistes est absolu, si toutefois on doit, comme on le fait généralement, assimiler au néant le *nirvâṇa* ou la délivrance bouddhique.

Mais ici une question se pose. Les âmes individuelles, dira-t-on, ne peuvent s'absorber dans l'âme suprême qu'à la condition de perdre leur conscience propre. Ne faut-il pas en déduire cette conséquence forcée que la délivrance brâhmanique n'est elle-même qu'un mode d'anéantissement identique dans ses effets au *nirvâṇa* des bouddhistes? Nous avons là un problème métaphysique de la plus haute difficulté et que je n'essayerai pas de résoudre. Je me bornerai à indiquer d'après les philosophes hindous quels sont les principaux attributs de l'âme suprême, — attributs auxquels participent selon eux, les âmes individuelles délivrées, dans des conditions dont la raison ne doit pas chercher à se rendre compte.

L'âme suprême, surtout à partir de l'époque où le système qui est esquissé dans cette étude a été complètement achevé, est généralement qualifiée au moyen de la formule attributive *akhandam sac cid ânandam*, c'est-à-dire qu'elle est l'être sans parties[1], l'intelligence et le bonheur.

Ces qualités sont expliquées et démontrées de la manière suivante par un commentateur :

L'être consiste dans l'absence d'idée contradictoire relativement à l'objet auquel il est attribué.

L'âme universelle possède l'être ; car elle ne saurait en être privée qu'autant

[1] Cf. Pascal, *Pensées*, art. x, 1.

qu'on pourrait dire qu'elle n'existe pas ou que tout est vide. Or si elle n'existait pas, la conception des âmes individuelles (qui est considérée comme un axiome) manquerait de base; et l'on ne peut dire que tout est vide, puisque cette idée implique l'absence de tout témoin, et, par conséquent, qu'affirmer que tout est vide est contradictoire en soi.

L'intelligence est la connaissance ou la faculté de connaître. C'est un attribut constant de l'âme suprême, et la preuve en résulte des passages des livres sacrés où il est dit qu'elle est la lumière des lumières et que son éclat illumine l'univers.

L'attribut de bonheur repose également sur des affirmations des textes sacrés et sur l'amour de la vie qu'éprouvent naturellement tous les hommes. Or la vie, la vie intellectuelle et morale surtout, sur laquelle est fondé ce sentiment et tous les autres, est identique à l'âme, laquelle est tout à la fois individuelle et universelle, selon le point de vue auquel on se place. L'âme désirant la vie, l'être est donc heureux. Mais comment expliquer alors l'attachement qu'elle a pour les objets des sens, — l'idée de bonheur suprême excluant celle de désir? Les théologiens de l'Inde se tirent de cette difficulté en attribuant l'attachement que l'âme, en tant qu'individuelle seulement, éprouve pour les objets des sens, à l'illusion même qui fait qu'elle se considère comme distincte de l'âme universelle. L'exposé de cette théorie qui forme le fond de la doctrine védântique nous mènerait trop loin; mais, pour revenir à notre objet particulier, on peut dire que de quelque façon que les vedântins comprissent l'exercice de l'être, de l'intelligence et du bonheur au sein de l'âme suprême, l'existence même de ces attributs est un point de doctrine sur lequel ils n'ont jamais varié. On peut accuser le système d'être rempli de difficultés insolubles et de contradictions; mais il ne saurait encourir le reproche de nihilisme qu'on a adressé aux théories correspondantes des bouddhistes.

Maintenant il est évident qu'appliquées à la lettre, les doctrines védântiques, auraient, en raison du pessimisme dont elles sont empreintes, les résultats sociaux les plus dangereux et les plus déplorables. Les moyens d'arriver à la délivrance diffèrent peu du suicide; en tous cas ils sont incompatibles avec l'existence et la prospérité d'une organisation sociale quelconque. La première condition pour faire un bon citoyen et un bon père de famille, c'est d'aimer la vie

et d'avoir des passions qui, sans être tyranniques, servent de ressort à l'âme, de mobile aux déterminations, d'auxiliaire au devoir et d'arme défensive contre les dangers moraux. Fort heureusement, quand il s'agit de conceptions semblables, et en Asie surtout, les hommes appliquent rarement la logique de leur philosophie ; ou plutôt, l'ignorance, l'indolence et surtout l'instinct de conservation, finissent toujours par prévaloir sur les doctrines dissolvantes dont les nations deviendraient les victimes si l'on en observait l'esprit comme on en garde la lettre et le caractère extérieur. C'est ainsi qu'il faut expliquer, à ce qu'il semble, la coexistence de l'organisme social à côté du bouddhisme et du brâhmanisme védântique.

A plus forte raison on verrait même chose en Europe, où l'énergie intellectuelle et physique, ce signe par excellence de l'amour de la vie, est restée si ardente si, ce qu'à Dieu ne plaise, les théories pessimistes de certains philosophes allemands arrivaient à recueillir assez d'adeptes pour menacer les progrès de la société.

VISITES DES BOUDDHAS DANS L'ILE DE LANKA

EXTRAITS DU

POUJAVALIYA ET DU SARVAJNAGOUNALANKARAYA

D'APRÈS LA TRADUCTION ANGLAISE

DU RÉVÉREND C. ALWIS

TRADUIT DE L'ANGLAIS

Par M. L. DE MILLOUÉ, Directeur du Musée

---

1. Cette glorieuse île de Lanka[1] était la résidence des Yakshas[2] dans les époques non bouddhiques *où la religion du Bouddha était inconnue dans le monde,* et les hommes ne s'y établirent que dans les temps bouddhiques. Les Yakshas furent soumis par quelques Bouddhas parvenus au premier degré de perfection dans la sagesse, et l'île devint la demeure des hommes.

D'autres Bouddhas la visitèrent en personne, domptèrent les Yakshas, firent de cette île la demeure des hommes et y établirent leur religion. Et cette île de Lanka est aux Bouddhas comme leur propre trésor des trois Gemmes[3], car

[1] L'île de Ceylan.

[2] Génies de l'air, doués d'une grande puissance et soumis aux lois des Bouddhas. (Burnouf, Introduction 600). Esprits méchants, démons inhumains. (Tradition singalaise).

[3] Trinité bouddhique, Bouddha, Dharma et Sangha ou le Bouddha, sa doctrine et l'assemblée des fidèles, ou des prêtres.

il est certain que les branches méridionales des arbres sacrés [1], les doctrines, les reliques et la religion de Bouddhas infinis et innombrables y sont fermement établis.

2. Dans cette île de Lanka, la résidence des infidèles est aussi instable que le fut celle des premiers Yakshas. Si parfois un roi d'une fausse religion peut usurper la souveraineté de cette île de Lanka et régner sur elle, la dynastie de tels rois ne sera jamais durable, telle est la toute-puissante volonté des Bouddhas.

3. Comme cette île n'appartient qu'aux seuls rois de la vraie religion, la durée de la succession héréditaire de leur dynastie est assurée. C'est pourquoi les rois qui règnent sur Lanka doivent être pleins de zèle à soutenir la religion avec l'amour et la vénération dus aux Bouddhas, et à conserver l'héritage de leur dynastie en maintenant le pouvoir de leur juridiction et celui de la religion.

4. Passant sous silence les époques des autres Bouddhas des premières périodes, cette île s'appelait O'jadwipa au temps du Bouddha Kakousanda, le premier dans ce kalpa [2] qui atteignit à la perfection de la sagesse. Anouradhapoura était alors nommée Abhayapoura, c'est pourquoi le roi s'appelait Abhaya. Le bois actuellement nommé Mahamewouna avait le nom de Maha-thirta-wana ; la cité était à l'est de ce bois ; Piyal-koulou, ou le rocher Mihintala, portait alors le nom de Dewa-kouta.

5. Dans ce temps, tout à travers l'île, une maladie de fièvre pestilentielle frappa les villes regorgeant d'une nombreuse population, d'une grande opulence et d'immenses richesses, telles que la cité d'Abhayapoura, et alors une grande détresse se répandit dans le peuple, comme au temps de notre Bouddha dans la cité de Wisala ; et le peuple mourait. Et les Yakshas, que le pouvoir de Bouddha empêchait de pénétrer dans l'île, rôdaient tout autour, dispersés sur la mer, se dressant et aspirant avec délices l'odeur des cadavres humains.

6. En ce temps le Bouddha Kakousanda connut l'extrême infortune des ha-

[1] Arbre sacré Bo ou Boddhi, sous l'ombrage duquel le Bouddha a atteint la dignité de Bouddha *(Ficus religiosa)*. Un des objets les plus vénérés à Ceylan est la branche méridionale de l'arbre sacré Bo à Uruwele, qui fut envoyée à Ceylau par le roi Asoka.

[2] Kalpa, période d'existeuce de l'univers.

bitants de cette île O'jadwipa, et, poussé par une grande pitié pour leurs maux, s'y rendit en un instant à travers les airs, accompagné d'une suite de quarante mille prêtres saints : il descendit sur le Dewa-kouta (Mihintala), et s'y arrêta semblable à la lune entourée des étoiles : de ses rayons il illumina les dix directions[1], et avec son pouvoir surnaturel il décida : « que tous les hommes de cette île O'jadwipa me voient, et que, m'ayant regardé, tous leurs maux s'évanouissent ; alors, rendus à la santé, que tous viennent à l'instant et m'entourent. »

7. Et à l'instant, comme il pensait ce commandement, tous les habitants virent le Bouddha comme ceux qui voient la lune dans les cieux. Et l'épidémie de fièvre s'évanouit, et tous, comme s'ils avaient reçu l'eau d'ambroisie[2], se levant de la place où ils gisaient, se réunirent autour du rocher comme ceux qui se pressent dans une salle au milieu d'une ville.

8. Alors les rois, vice-rois et grands ministres l'adorèrent, l'engageant à entrer dans le bois Maha-thirta-wana (Mahamewouna) et l'y conduisirent en grande pompe, formant autour de lui une cour splendide. Et ils élevèrent pour le Bouddha un trône magnifique avec quarante mille autres sièges et offrirent le bois au Bouddha en grande cérémonie.

9. Alors la grande terre s'agita et s'enfla, et tous les arbres du bois s'embellirent de fleurs surnaturelles depuis leurs racines jusqu'à leurs rameaux les plus élevés. Et tous les êtres animés, pleins de joie à la vue de ce miracle, firent avec la plus profonde vénération la grande sacrificature[3], et le Bouddha les conduisait ; ils prirent la collation des aumônes de Chatoumadhoura[4], et, se tenant debout à une distance respectueuse, ils offrirent au Bouddha des parfums, des fleurs et autres choses précieuses, chacun en proportion de ses richesses.

10. Alors le Bouddha prêcha sa doctrine et affranchit de la transmigration[5]

[1] Ce sont les quatre points cardinaux, les quatre points intermédiaires, le zénith et le nadir. Ne pas confondre avec les dix quartiers du monde, demeures des esprits et des dieux.

[2] Nectar des dieux, ou aussi Eau de la vie Amrita, qui avait le pouvoir de rendre immortel.

[3] Assemblée des prêtres.

[4] Aliment préparé avec du sucre très raffiné, du miel très pur, du jaggari le plus fin, du beurre le plus pur, que l'on présente aux prêtres bouddhistes.

[5] Être affranchi de la transmigration ou renaissance est le but suprême du bouddhisme, dont le dogme fondamental repose sur la croyance que l'existence est la source de tous les maux. — L'âme renaît jusqu'à ce qu'elle soit assez parfaite pour atteindre Nirvâna.

quarante mille âme; il passa le jour en ce lieu et dans la soirée se rendit au lieu du grand arbre sacré et s'y reposa un moment sous l'influence bénie de Dyána[1]; alors il se leva et pensa : « Je veux suivre la voie des précédents Bouddhas. » Et alors il étendit la main droite dans la direction de l'arbre sacré Bo[2] et ordonna par son pouvoir surnaturel: « que la sainte prêtresse Rouchinanda, la première de ces prêtresses de ma religion qui ont fait des miracles, apparaisse ici apportant la branche méridionale du grand arbre sacré Bo. »

11. Et à cet instant même la sainte prêtresse, percevant l'ordre du Bouddha, fit faire par le roi Khémáwati, de la cité de Khémáwati, un cercle d'orpiment jaune tout autour de la branche méridionale de l'arbre sacré Bo; et ainsi cette branche s'étant détachée d'elle-même, elle la cueillit et la plaça dans la main sacrée que le Bouddha tenait étendue.

12. Alors Bouddha regarda en face le roi Abhaya et dit : « O grand monarque, suis les pratiques des premiers rois de cette île, bénis et prospères comme tu l'es toi-même », et fit planter par ce souverain l'arbre sacré. De là, se dirigeant vers le nord, il s'assit au lieu de Lowámahápáya, qui à cette époque s'appelait Sirisa-Malaka, prêcha sa doctrine et affranchit de la transmigration trente mille âmes. Puis il alla s'asseoir dans le lieu de Thoupáráma, et, se levant par la bienfaisante influence de Dyána, il prêcha sa doctrine, et en cette même place il sauva de la transmigration dix mille personnes. Et il laissa dans cette île la sainte prêtresse Rouchinanda avec cinq cents prêtresses et le saint prêtre Mahadewa avec dix mille autres prêtres. De là il se rendit à Déwakonta (Mihintala) et, se tenant debout en face du monument de Batamahasala, il exhorta tous les habitants de l'ile et retourna à Jamboudwipa à la vue de tous les êtres vivants.

13. Depuis ce temps, pendant toute la durée de cette période bouddhique, chaque roi qui est né dans ce pays adora les trois Gemmes et alla à la cité de Nirvâna.

[1] Méditation parfaite qui permet de médi er avec un esprit impassible sur les plus profondes abstractions religieuses; c'est la méditation toute-puissante des Bouddhas suprêmes ou Dyani-Bouddhas. Le Dyána est divisé en quatre degrés ou stages à chacun desquels appartiennent certains devoirs, certains états et certaines acquisitions de connaissances, et que l'on parcourt dans le but d'atteindre le Nirvâna ou émancipation finale.

[2] *Ficus religiosa* (Voir p. 1. note 3).

14. Ensuite au temps du second Bouddha, Kónágama, cette île fut appelée Waradwipa ; le bois Maha-mewouna reçut le nom de bois Maha-anomá. La cité au sud de ce bois fut nommée Waddhamanaka. Elle fut enrichie de toutes sortes d'opulences par son roi Samindha. Dewakouta fut appelé Soumanakouta.

15. En ce temps, cette noble île de Lanka, qui était habitée par quatre nobles tribus d'hommes et pleine de femmes semblables à des déesses, de vaches et de buffles et de toutes sortes de richesses, n'ayant pas eu de pluie pendant quelque temps, fut désolée par une grande famine, comme la famine appelée Beminitiya-saya au temps de notre Bouddha, et il y eut une grande détresse faute de nourriture.

16. Comme la fin de tous les discours de Bouddha est dirigée vers les (l'un ou l'autre des) trois buts[1] ; il observa les temps et vit à quelle détresse la famine avait réduit les hommes, et persuadé que « les êtres raisonnables peuvent être conquis à la foi quand ils sont dans la peine », il vint ici, à travers les airs accompagné de trente mille prêtres saints, et se plaça debout juste à la place où les premiers Bouddhas avaient laissé la trace de leurs pieds, sur le sommet de Soumanakouta (Mihintala) et, regardant dans les dix directions, il dit : « Qu'à l'intant même la pluie tombe sur cette île et que toutes les fontaines et tous les canaux soient remplis. »

17. Et à l'instant, promptes comme la pensée du Seigneur, cent nuées bleues gonflées de pluie se présentèrent à la vue, comme si les montagnes se réfléchissaient dans le miroir du ciel. Cent et mille colonnes de nuages pluvieux se montrèrent semblables à des masses de colonnes de saphir bleu éparses dans la voûte du firmament, et les nuées commencèrent à rugir comme une musique divine que les dieux offraient au Bouddha.

18. Et mille arcs-en-ciel apparurent comme autant d'arches bâties par les dieux comme offrande au Bouddha. Et des myriades d'éclairs étincelèrent dans toutes les directions, semblables à des rangées de bannières offertes par les dieux. Mille paons dressèrent leur queue superbe comme s'ils déployaient des parasols de plumes sur leur tête pour se protéger contre la pluie qui les inondait.

[1] Dans le texte *the three marks*, ce sont les trois sujets principaux de la méditation des ascètes bouddhistes, c'est-à-dire l'infériorité de la nature humaine, le chagrin dans toutes choses mondaines et l'anéantissement (d'après l'explication de M. da Sylva, prêtre bouddhiste singhalais).

19. Et à cet instant partout dans l'île pleuvaient les ondées, et les fontaines, les écluses, les rivières et les canaux se remplissaient; et des torrents impétueux d'une eau rafraîchissante couraient à grands flots dans toutes les directions, comme s'ils étaient enflés de colère et cherchaient à découvrir dans ses retraites leur mortel ennemi, la chaleur.

20. Et le Bouddha, ayant ainsi éteint la chaleur par un déluge extraordinaire, fit cesser la pluie, et alors à la vue de tous les êtres vivants, il se dressa au sommet du rocher, semblable à une statue d'or, et entra dans l'État de Samapatti [1] de *Kasina aqueux* [2] et, faisant jaillir de son corps des courants d'eau, il guérissait le peuple. Et tous les habitants de l'île, pleins de joie en voyant s'accomplir ce miracle, se rassemblèrent autour du Bouddha et l'adorèrent, se plongeant dans les rayons qui émanaient des ongles de ses orteils, et le portèrent dans leurs bras vers le bois sacré Maha-anoma.

21. En ce même jour, le Bouddha prit possession du bois par un tremblement de la grande terre et fit son repas; et quand il eut fini, il répandit sa doctrine et affranchit de la transmigration trente mille âmes. Dans la soirée, ainsi qu'il a été raconté précédemment, il décida dans son cœur et par son pouvoir divin fit, comme il a déjà été dit, détacher *d'elle-même* a branche méridionale de son Figuier sacré, par l'intermédiaire du roi Sobhana, de la cité de Sobhana; cinq cents prêtresses, précédées de la sainte prêtresse Kanokadatta, apportèrent cette branche et il la fit planter per le roi Samidha; et, s'asseyant au lieu de Lowamahapaya, qui en ce temps s'appelait Nayamalaka, il enseigna sa doctrine. Puis ayant accordé à vingt mille personnes les avantages des *Chemins de Nirvâna* [3], il alla s'asseoir au lieu de Thou-

[1] Action d'entrer en méditation parfaite.

[2] Pouvoir qu'avait Bouddha de faire jaillir de son corps des torrents d'eau.

[3] Nirvâna est l'extinction ou annihilation de l'existence et par suite des maux; c'est en quelque sorte le paradis des bouddhistes. Sakyamouni (appelé aussi Gautama) a indiqué les quatre chemins ou degrés de perfection à parcourir pour atteindre ce *summum bonum* de la religion bouddhique.

Ces chemins ou états sont :

I. Srotapatti, état de ceux qui ont été lié et comprennent les *quatre vérités :* 1° le chagrin est inséparable de tous les états de l'existence; 2° les hommes ne sont attachés à l'existence que par leurs désirs sensuels; 3° les moyens de dompter les passions; 4° l'état préparatoire au Nirvâna, dans lequel toutes les passions sont domptées et l'attachement à l'existence détruit.

II. Sakradagami, état de ceux qui sont si avancés en perfection qu'ils n'ont plus à naître qu'une seule fois.

III. Anâgâmi, état de ceux qui sont arrivés à l'affranchissement de l'existeuce mondaine.

IV. Arhat on entière conquête des passions et émancipation de l'être.

paráma, où il développa sa doctrine et affranchit dix mille âmes de la transmigration. Il laissa dans cette île sa ceinture comme relique, avec cinq cents prêtresses et à leur tête la sainte prêtresse Kanokadatta, et mille prêtres avec l'illustre grand prêtre Soudharma pour chef. De là il se rendit au lieu du grand monument de pierre appelé Soudassawamalaka et s'y assit; il exhorta tous les êtres vivants et quitta cette île pour retourner à Jamboudwipa.

22. Depuis ce temps, dans toute cette période bouddhique, les princes qui sont nés ici et tout le peuple ont toujours adoré les trois Gemmes et ont rempli la cité de Nirvâna.

23. Ensuite, au temps de Kasyapa, qui fut le troisième Bouddha, cette île était nommée Mandawipa, le bois Maha-mewouna portait le nom de Mahasâgara; la ville située à l'ouest s'appelait Wisâlapoura; un roi du nom de Jayanta y régnait; Soumanâkouta s'appelait Soubhâkouta.

A cette époque, les habitants de l'île avec leurs rois, vice-rois et grands ministres, étaient divisés en deux partis, et jaloux les uns des autres ils combattaient une guerre civile. Ils engagèrent des armées composées de quatre éléments et, rangés en armes, ils commencèrent à combattre les uns contre les autres, disant : « Nous les tuerons et ferons un océan de sang. »

24. Alors le Bouddha, ayant vu périr beaucoup de personnes et poussé par une grande pitié, se rendit dans cette île à travers les airs, accompagné de vingt mille disciples saints; il descendit sur le rocher Soubhakouta et fit une profonde obscurité, et décida dans son cœur, avec son pouvoir divin : « que deux personnes ne puissent pas se voir l'une l'autre. » Et il les égara dans les ténèbres, et alors il fit cesser l'obscurité.

25. Et le peuple aussitôt recommença la bataille. Alors le Bouddha répandit sur toute l'île une épaisse fumée, et, voyant que la rage du peuple était calmée, il entra dans l'état de Samapatti, du *Kasina igné*[1], et de son corps, qui était haut de vingt coudées, il émit des torrents de feu et terrifia les peuples en faisant de toute l'île comme une maison placée au milieu des flammes de feu.

26. Et alors le peuple, voyant les montagnes de feu qui roulaient dans les

[1] Pouvoir qu'avait Bouddha de faire jaillir de son corps des rayons de feu et de gloire, capables d'éclairer le monde dans toutes les directions autour de lui.

airs et les étincelles qui se précipitaient incessamment contre chaque maison, disait : « O hommes ! quel prodige de consternation est donc ceci ? C'est le jour de la destruction du monde. Nous combattons les uns contre les autres pour un royaume, et ce royaume est maintenant en cendres ! Nos femmes et nos enfants sont dans les flammes, nos richesses sont réduites en cendres, les champs et les jardins brûlent et nous-mêmes n'allons-nous pas périr dans le feu ? Et quelle guerre allons-nous faire ? » Et tremblant de la crainte de la mort, ils jetaient les armes qui chargeaient leurs mains, et ils furent saisis d'amour les uns pour les autres, et les armées firent la paix.

27. Ainsi Bouddha, comme on prend une épine pour enlever une autre épine, éteignit le feu de leur rage par son feu miraculeux, et alors il éteignit les deux feux et se montra à toutes les créatures vivantes.

28. A ce moment tous les hommes, ayant vu Bouddha, se tenaient debout, les mains jointes et élevées au-dessus de leurs têtes, et ils lui demandaient : « Seigneur, qui êtes vous ? Êtes-vous le dieu du feu ? ou bien êtes-vous la divinité du soleil ? Votre face est semblable à la pleine lune ; votre corps est comme une masse d'ambroisie. Mais le feu qui est sorti de votre corps est excessivement ardent : le feu peut-il naître de l'eau ? Seigneur, qui donc êtes-vous ? » Et quand ils apprirent qu'il était le Bouddha, le Suprême dans l'univers, ils furent remplis de joie.

29. Alors en ce même jour, Bouddha fit trembler la grande terre et prit possession du même bois, et à la fin de son repas il fortifia les esprits des fidèles par la chaleur de sa prédication, ainsi que la chaleur fait épanouir les calices des fleurs. Et il accorda à vingt mille âmes les fruits des chemins (vers Nirvâna).

Dans la soirée, s'étant rendu au lieu du grand et glorieux arbre sacré, comme précédemment il décida dans son cœur, et par son pouvoir surnaturel il fit que la branche méridionale de l'arbre sacré Nigrodha[1] se détacha d'elle-même et fut cueillie par le roi Brahmadatta de Bénarès. Et aussitôt elle fut apportée par cinq cents prêtresses conduites par la sainte prêtresse Soudharma, et plantée par le roi Jayanta.

Alors, assis au lieu de Lowamahapaya, qu'on appelait Assoka-malaka dans

[1] Arbre sacré Bô ou Boddhi du troisième Bouddha Kasyapa.

cette période bouddhique, par ses discours il délivra quatre mille âmes de la transmigration ; puis il alla en face de Thouparama et prêcha sa doctrine et accorda à mille âmes les avantages des chemins (de Nirvâna). Il laissa dans cette ile sa propre robe de bain et la sainte prêtresse Soudharma avec cinq cents autres prêtresses et le saint grand prêtre Sarwananda avec mille autres prêtres, et s'étant levé au lieu du troisième grand monument de pierre Somanassa-malaka, il exhorta les dieux et les hommes, ainsi que tous les habitants de Mandawipa et s'éleva au sein du firmament et retourna à Dambadiwa, comme la lune entourée des étoiles.

30. Ainsi donc dans la période bouddhique du Bouddha Kasyapa, qui vécut pendant vingt mille ans, les êtres vivants nés dans cette île dans la colère, adorèrent les trois Gemmes et remplirent la cité de Nirvâna.

Ainsi doit être brièvement connue l'histoire des visites des trois premiers Bouddhas qui sont nés dans ce kalpa.

Décrit dans le Poujawaliya.

31. Ensuite notre grand Bouddha Gautama, qui devint Bouddha dans la quatrième période de ce kalpa, visita cette île de Lanka le jour de la pleine lune de Douroutou (janvier), le neuvième da sa dignité de Bouddha, et se tint debout dans les airs au-dessus d'une grande armée de Yakshas, rassemblée dans le bois fleuri de Mahanagawana, long de trois *yoduns*[1] et large d'un *yodun*, situé sur les bords de la rivière Mahawalouka (Mahaweli). Et ils commencèrent à combattre les uns contre les autres à cause de quelque querelle ; et ils combattaient avec forfanterie, faisant un bruit semblable au grondement des tonnerres, cherchant çà et là leurs ennemis avec diverses armes dans les mains ; leurs cœurs étaient comme des flammes de feu, ils agitaient sur leurs têtes leurs cheveux serrés, rouges comme le cuivre, levant vers le firmament leurs cruels sourcils contractés comme l'arc de Pluton[2] et roulant des yeux rouges comme des boules de feu ardent ; leurs joues étaient meurtries des coups des crochets des croissants, ils agitaient en tremblant leurs langues sortant de leurs bouches profondes, leurs dents étaient pressées par leurs lèvres rouges retournées en dehors ; ils faisaient tourner les anneaux circulaires

[1] Mesure de distance, environ 24 kilomètres.
[2] Yamarâja, souverain des régions infernales, ou régions du feu.

fixés à leurs oreilles. Et le Bouddha se montra dans les airs semblable à un rocher d'or enveloppé de milliers d'arcs-en-ciel, d'éclairs et de nuages, et fit rugir le ciel et la terre plus fort que leurs clameurs ; il créa des ténèbres d'une obscurité quatre fois plus épaisse et terrifia les Yakshas comme les Pisachas[1] qui avaient offensé Waissrawana. Puis il dispersa les ténèbres et se montra visible dans la voûte du firmament semblable au disque du soleil levant et jeta la terreur dans l'armée des Yakshas en faisant sortir de son corps des tourbillons de fumée épaisse. Alors de nouveau il se tint debout devant eux, semblable à la face de la lune, éclaircie des *cinq obstructions*, projetant dans toutes les directions des rayons d'ambroisie.

32. En ce moment l'armée des Yakshas, frappée de ces miracles, aperçut le Bouddha et le pria, disant : « O Seigneur, qui êtes grand et possédez une pareille puissance, éloignez de nous ces calamités et donnez-nous merci. » Alors Bouddha parla aux Yakshas qui lui avaient demandé merci et dit : « O Yakshas, si tous vous souhaitez le salut, donnez-moi sur le sol un espace où je puisse m'asseoir. » Et ayant obtenu autant d'espace qu'il suffisait pour qu'il pût s'asseoir, il dissipa la terreur parmi les Yakshas et s'assit au milieu de leur armée sur un tapis de peau étendu sur l'espace donné par eux ; le lieu où le Bouddha s'assit était le lieu du monument Mahiyangana. Alors des quatre coins de son tapis de peau il fit jaillir quatre torrents de feu qui, se répandant dans toutes les dix directions, jetèrent la terreur parmi les Yakshas, et ils se dispersèrent de tous côtés. Et Bouddha les réunit sur le rivage de la mer et leur montra l'île de Yakgiri[2] comme si elle eût été rapprochée par son pouvoir surnaturel ; alors il leur offrit cette île de Yakgiri et y établit la grande armée des Yakshas, mais il demeura sur le bord de la mer.

33. A cet instant, Soumana, le plus grand des dieux, qui réside sur le pic de Samanala (pic d'Adam) avec les dieux des airs et des demeures, et tous les autres dieux qui habitent les arbres, les montagnes et autres lieux, arrivèrent autour de lui. Et quand ils furent tous là, lui offrant des lumières, de l'encens, des parfums, des fleurs et autres choses semblables, Bouddha qui était assis en ce lieu développa sa saine doctrine à tous les dieux et déesses, présidés

[1] Êtres malveillants, habitant les enfers, fantômes.
[2] Donnée par Bouddha aux démons pour leur habitation.

par le grand dieu Soumana, et accorda à d'innombrables *kelas* [1] (dix millions) de la multitude des dieux la jouissance des avantages des chemins et reçut un Asankya de dieu dans le Sila d'initiation.

34. Le grand dieu Soumana, qui en ce même jour atteignit le chemin sacré de Sowan [2], supplia le Bouddha de lui donner une relique qu'il pût adorer et à laquelle il ferait des offrandes. Alors le Suprême Bouddha plein de mérites, porta la main à sa tête et donna au grand dieu Soumana une poignée de ses cheveux comme relique pour les adorer et leur faire des offrandes, et trois fois il fit le tour de l'île de Lanka, semblable à un météore qui se meut avec rapidité dans les ténèbres et lui donna sa protection, et le même jour il retourna à Jamboudwipa.

35. Alors le grand dieu Soumana enferma dans une boîte d'or la poignée de cheveux que le Bouddha lui avait donnée comme relique, et, rassemblant une masse de pierres précieuses à l'endroit où Bouddha s'était assis pour soumettre les Yakshas, il enterra le reliquaire avec les reliques de cheveux au sommet de cet amoncellement de pierres précieuses et y bâtit une dagoba [3] de pierre de saphir bleu et fit d'immenses offrandes.

Telle est la première visite du Bouddha dans l'île de Lanka.

36. Cependant dans la cinquième année de notre Bouddha, qui est la ressource de ceux qui sont sans ressource, et le quinzième jour de la lune décroissante du mois de *Bhaga* (mars), deux rois Nagas [4], Choulodara et Mahodara, oncle maternel et neveu, entreprirent une guerre pour un trône de pierres précieuses. Les deux armées comptaient quatre-vingts kélas de Nagas, habitants des eaux ou de la terre ; vingt kélas de Nagas de Kélani et trente kélas de Madounagala, contre trente kélas de l'île de Maninaga ; et les deux armées se défiaient avec fureur, semblables à deux océans enflés par la violence des vents et se brisant contre le rivage ; disposées en ligne comme des rangées de vagues elles s'avançaient saisissant, toutes sortes d'armes telles que glaives,

[1] Dix millions, s'emploie comme chiffre indéterminé pour désigner un nombre considérable.

[2] Autre terme pour désigner le premier des quatre états ou chemins conduisant à Nirvâna.

[3] Dagoba, monument bouddhique de forme grandiose, élevé près des temples de Bouddha dans lequel on dépose les reliques ; il est en très grande vénération.

[4] Nagas, créatures fabuleuses de la nature des serpents, qui occupent une place parmi les êtres supérieurs à l'homme et sont regardés comme les protecteurs de la loi du Bouddha. Selon quelques auteurs, Sakyamouni lui-même leur aurait enseigné une doctrine religieuse plus philosophique qu'aux hommes, qui étaient alors incapables de la comprendre.

boucliers, dards, sabres recourbés, massues, arcs, épieux, lances, javelines, leviers de fer, masses d'armes et flèches, et, les agitant avec un continuel jaillissement d'éclairs, remplissant de leurs cris tout le champ de bataille et courant continuellement en avant avec une grande bravoure, enivrées de l'orgueil de se vaincre l'une l'autre et se pressant vivement.

37. Alors notre Bouddha vit par inspiration les souffrances que supportaient les armées des Nagas en présence sur le champ de bataille de la guerre civile; et poussé par sa compassion pour eux, il partit de Jetawana-arama le matin de ce jour et vint à travers les airs sous l'ombrage de ce même arbre Kiripalou[1], qui se dressait à la porte du temple de Jetawana ; et le roi des dieux, Samirdhi Soumana, qui habitait sur ce même arbre Kiripalou, l'arracha et le tint au-dessus de la tête de Bouddha, qui descendit dans l'île de Maninaga et se présenta au milieu des deux armées Nagas, qui alors combattaient avec fureur et s'assit dans les airs sous l'ombre de l'arbre Kiripalou, semblable à la bannière de saphir bleu. Alors pour effrayer les Nagas il fit de profondes ténèbres et après cela jeta sur eux une lumière semblable au soleil levant. Les Nagas étant ainsi terrifiés par les ténèbres, il leur montra beaucoup de prodiges, prècha sa docrine et réconcilia les deux armées.

38. Alors tout le peuple naga, ayant jeté ses armes, apporta, accompagné par les vierges nagas, toutes sortes d'offrandes et de présents splendides pour les lui offrir ; et ils prièrent Bouddha de descendre sur la terre. Et lui s'asseyant sur le trône de pierres précieuses que les Nagas lui avaient donné, fit un repas de la nourriture divine que les Nagas lui offrirent et prècha sa doctrine à quatre-vingts kélas de Nagas et les établit dans le Sila d'initiation[2]. Et dans cette assemblée de Nagas, le roi naga Maniak, oncle maternel du roi naga Mahodara, supplia le Bouddha de visiter Kélani.

39. Alors Bouddha, ayant par son silence accepté l'invitation, consacra l'arbre Kiripalou et le trône de pierres précieuses, monuments paribhogikas[3], afin que le peuple les adorât et leur offrit des présents et que ses mérites pussent toujours aller grandissant; et il s'assit sur le trône, s'appuyant contre l'arbre Kiripalou.

[1] Espèce de *Ficus Indica*, sous lequel Bouddha passa la septième semaine après avoir atteint à l'omniscience.

[2] Refuge dans les trois pierres précieuses, c'est-à-dire Bouddha, son Dharma et ses prêtres.

[3] Nom que l'on donne aux quatorze endroits que Bouddha visita dans ses trois visites à Lanka.

40. Ayant ainsi apaisé les dissensions des Nagas, il laissa comme monuments paribhogikas et le trône de pierres précieuses et l'arbre Kiripalou, que le dieu avait apporté de Jetawana, le tenant comme un parasol au-dessus de sa tête, afin que les quatre-vingts kélas de Nagas et leurs femmes, habitant les trois royaumes des Nagas, qui ont pour chefs les trois rois nagas Choulodara, Mahodara et Maniakkha, puissent les adorer et leur faire des offrandes de quelque manière qu'ils voudraient. Et il étendit sa protection sur la glorieuse île de Lanka et retourna au vihara[1] de Jetawana, dans la cité de Sewet[2] dans le Dambadiva[3].

41. Ainsi le trône de pierres précieuses et l'arbre Kiripalou, que notre Bouddha reçut quand il vint dans l'île de Maninaga à sa seconde visite à Lanka, furent placés dans la demeure océanienne des Nagas et sur le rivage de la mer comme monuments paribhogikas.

Ceci est le récit de la seconde visite de notre Bouddha dans l'île de Lanka.

42. Cependant notre grand Bouddha, le maître des trois mondes, dont la glorieuse face est semblable au Lotus, qui réside au vihara de Jetawana, songeait ainsi à sa troisième visite à l'île de Lanka, disant : « Quand je serai mort, les reliques de ma *dent*, de ma *mâchoire*, de mon *front* et environ un drona[4] d'autres reliques, que les habitants de la cité de Rambagam recevront à ma mort, les reliques de mes *cheveux* et maintes autres seront déposées dans la glorieuse île de Lanka ; et plusieurs centaines de mille monastères y seront établis. Comme un grand nombre de peuples tels que les Kshastrias[5], les Brahmanes, les Waisyas[6], les Shouddras[7] et beaucoup d'autres qui se complairont dans les trois Gemmes y habitent, j'irai donc dans l'île de Lanka et je visiterai les lieux où seront établies les seize *grandes places*, je m'y livrerai à la jouissance de Samapatti et alors je reviendrai ici. »

[1] Vihara, monastère, temple. Primitivement ce mot indiquait un lieu où se réunissaient les disciples du Bouddha, puis une sorte de maison de réunion et d'asile pour les voyageurs et les moines mendiants.
[2] Ancienne cité près de Bénarès.
[3] Ou Jamboudwipa, le quatrième continent.
[4] Drona. — Boisseau.
[5] Ou Raja-Vansé, caste royale.
[6] Ou Handourou-Vancé, cultivateur.
[7] Ou Kowreva-Vancé, descendant du roi Kourou.

43. Ainsi dans la huitième année de sa dignité de Bouddha, sur l'invitation du grand prêtre Sounaparanta, il monta, suivi de cinq cents thérats saints, dans cinq cents palanquins d'or que le dieu Sekraia avait fabriqués pour les lui offrir. Il vint sur le territoire de Sounaparant, et reçut en présent le palais nommé Chandana-mandala-malaka, bâti par quelques marchands dans le monastère de Mouhoulou ; et là il prêcha ses doctrines aux êtres doués de raison et leur accorda la jouissance des chemins. Il demeura plusieurs jours en cet endroit et alla ensuite à la ville de marché de Souparaka, sur l'invitation du prêtre Purna, et là il prêcha ses doctrines au peuple. Comme il retournait à la cité de Sewet, il arriva sur les bords de la rivière de Nermada, et là, sur la prière du roi naga Nermada qui habitait la rivière, il goûta la divine nourriture que ce roi lui offrit, lui donna quelques conseils, et établit un grand nombre de Nagas dans l'observation de l'initiation à sa religion. Et à la requête du roi naga Nermada, il imprima son glorieux *pied droit*, doué de cent huit signes favorables[1] sur une magnifique plage semblable à un monceau de poussière de perles, sur le bord de cette rivière où les vagues écumantes frappaient et se brisaient ; et il accorda aux Nagas les moyens d'acquérir des *mérites*.

44. Quand les vagues s'avançant battent le monceau de sable sur lequel est imprimé le glorieux pied au bord de cette rivière dans le pays de Yonaka, la glorieuse trace du pied est couverte par l'eau, et quand les vagues se retirent, l'empreinte du pied reparaît avec tous ses signes favorables, telle qu'un sceau imprimé sur la surface d'un bloc de blanche cire d'abeilles, sans la moindre altération des marques bénies, réjouissant les yeux de tous ceux qui la voient. Et depuis ce jour elle procure au monde une abondance de bonheur. Ceci est un souvenir paribhogikha.

45. Quittant ce lieu, il se rendit au rocher de Sachchabaddha, et à la requête d'un certain prêtre nommé Sachchabaddha, il imprima sur le sommet du grand rocher bleu de ce nom son glorieux pied doué de cent huit signes favorables, tels que siriwasa, swastika[1], etc., semblable à l'empreinte que ferait un pied frotté d'onguent sur un bloc d'argile blanche, sans qu'il y manquât un seul point des diverses parties de ces signes heureux, de telle sorte qu'il fût clairement distinct à l'œil corporel de tous ceux qui le verraient.

[1] Ou signes de la beauté du pied de Bouddha.

Ceci est un souvenir du pied de mon Bouddha.

47. Alors Bouddha, en quittant cette dite montagne de Sachchabaddha, se souvint de l'invitation de visiter Kélani, que lui avait adressée le roi naga Maniakkha, lorsque étant venu dans l'île de Maninaga, dans le dessein d'aider son neveu Mahodara, prince des Nagas, dans la guerre qu'il soutenait contre le prince naga Chouladara, il avait vu le Bouddha qui était venu en ces lieux plein de pitié ; ce roi naga Maniakkha jouissait de la prospérité des Nagas dans le pays naga qui était situé à côté du nouveau courant d'eau nommé rivière Kélani, peut-être à cause de sa ressemblance avec une heureuse masse d'eau se déversant dans l'Océan, qui serait tombée au pied du rocher après l'entière ablution et purification de la noble montagne Samantakouta (pic d'Adam) de l'île de Lanka, quand l'eau de l'heureuse consécration était versée, répandue sur le sommet de sa tête pour la purifier, avant qu'elle reçût la marque du glorieux pied. Et le jour de la pleine lune du mois de wesak (mai) il se mit en route accompagné de cinq cents prêtres saints y compris les quatre-vingts *dignitaires*[1].

47. Dans le lieu où le Bouddha s'était arrêté, il y avait tout à côté de sa chambre à coucher un noble naga, nommé Soumana, jouissant d'un grand bonheur, continuellement servi par mille vierges nagas. Et celui-ci, ayant vu la grâce personnelle de Bouddha, l'admira grandement ; et il avait sa mère en grande vénération et lui rendait mille services, tels que de l'adorer et de lui parfumer les pieds.

48. Quand Bouddha fut sur le point de partir, il invita ce noble naga qui se tenait près de lui, disant : « Suis-nous avec ton cortège. » Et immédiatement le noble naga obéit à ces paroles et répondit : « Oui, mon Seigneur » ; et prenant avec lui sa suite d'environ six millions de Nagas, il s'avança tenant sur la tête du Seigneur un arbre de champacka tout fleuri, de sorte que les rayons du soleil ne pouvaient pas frapper la glorieuse personne de Bouddha.

49. Ensuite le Bouddha plein de mérites étant arrivé à la cité naga du roi naga Maniakkha, sur la rivière de Kélani dans l'île de Lanka, s'assit sur le trône fait de toutes sortes de pierres précieuses dans la cour d'or miraculeusement créée par Maniakkha, et demeura avec les prêtres ses serviteurs au

[1] Les quatre-vingts disciples du Bouddha.

lieu du monument de Kélani; il se rassasia de la nourriture divine que lui offrait le noble naga et lui donna quelques exhortations pratiques ; à la requête de ce noble naga, il imprima son glorieux pied sous cette rivière de Kélani afin que le roi naga pût lui faire des offrandes, et il initia plusieurs milliers d'autres Nagas dans le triple Refuge[1], et demeura assis en ce lieu, augmentant leurs mérites.

50. Alors le grand dieu Soumana, qui habite la divine demeure au sommet du pic de Samanala (pic d'Adam), ayant ouï de ces circonstances vint avec sa nombreuse suite de dieux au lieu du monument de Kélani, apportant avec lui les offrandes qu'il avait préparées, et il vit le Bouddha. Et, prenant des tambours et autres instruments de musique, il lui offrit une immense quantité de fleurs au parfum divin, de lampes, d'encens et autres choses, et l'adora en appuyant sur le sol cinq places de son corps, et supplia le Bouddha de venir à la montagne Samanala pendant que les Nagas demeuraient l'adorant.

51. Alors le grand dieu Soumana, qui habite la montagne Samanala, le pria en six stances telles que celle-ci, se tenant debout devant Bouddha, les mains jointes élevées au-dessus de sa tête, l'implorant ainsi et priant :

52. « O grand Bouddha, seigneur de tout l'univers, c'est par votre compassion pour les êtres animés que vous êtes entré dans l'infranchissable océan de Samsara[2] et que vous avez erré pendant une longue période de temps, souffrant toutes sortes de peines depuis l'instant où vous obtîntes, aux pieds du Bouddha Dipankara[3], la consécration pour devenir Bouddha et que vous avez accompli les trente Paramitas[4]. Je suis compris dans le nombre des créatures raisonnables telles que Dieux, Brahmas, Assuras[5], Hommes, Nagas, Supernas[6] Yakshas, Rakshas[7], Siddhas[8], Widdhyadharas[9] et autres qui bénéficient de la récompense de votre compassion. Ayez donc pitié de moi et dans cette

1 Les trois secours religieux pour le monde, c'est-à-dire Bouddha, son Dharma et ses prêtres.

2 Le monde terrestre, l'existence.

3 Le premier des vingt-quatre Bouddhas successifs.

4 Vertus absolument nécessaires au perfectionnement des Boddhisattvas avant leur exaltation à l'omniscience.

5 Titans, sortes de démons.

6 Êtres d'un caractère surhumain.

7 Une des races des démons.

8 Personnages divins, dont le caractère et les attributs sont indéterminés.

9 Demi-dieux d'un ordre particulier.

forêt montagneuse que vous voyez élevée et pleine d'une grâce glorieuse belle ; avec son vert feuillage, ses tendres feuilles, ses cascades et ses arcs-en-ciel ; ondulée sous l'effort des vents, délicieuse avec ses massifs de lotus et ses éclairs étincelants ; résonnant du doux bruit de la brise légère et du mugissement des nuages ; semblable au sombre pic d'un nuage gonflé de pluie sur l'horizon de l'orient ; arrosée par des chutes d'une onde blanche comme la plus blanche ambroisie ; placée au milieu de ces sites sauvages comme un nid de paons ; objet digne d'être choisi pour les cérémonies d'offrandes au Bouddha ; demeure des dieux et des déesses qui se livrent aux divins plaisirs ; agréable à des multitudes de dieux qui exécutent des danses correspondant aux airs variés produits par le jeu simultané des cinq sortes d'instruments de musique, atata, witata, witatata, ghana et susiraya[1] ; constamment citée en décrivant diverses sortes d'objets, tels que : arbres, lianes, ruisseaux, quadrupèdes et oiseaux, et chantant les airs qui sont agréables aux dieux au sommet de la montagne escarpée de Samantakouta ; aparaissant telle qu'un noble éléphant Airawana[2] dont tout le corps est blanchi de la blanche couleur des gouttes de rosée, et étendant au loin comme des rangées de trompes une multitude de ruisseaux qui fuient en diverses directions ; gracieuse avec ses ondulations qui s'élèvent jusqu'à la pointe des rochers ; splendide avec sa multitude de rochers arrondis s'élevant comme des dômes, et de troncs de diverses formes semblables à une multitude de défenses ; embellie de cataractes semblables à des exsudations de sucs qui tombent doucement goutte à goutte, et de blocs de grosses pierres semblables à des temples : imprimez (dans cette forêt) votre tendre, délicat et glorieux pied, et améliorez la situation prospère de la période de cinq mille années. »

53. Le Seigneur de la race bipède, dont les commandements mènent tout l'univers au bonheur, agréa la prière, en stances telles que celles-ci, du noble dieu Soumana, et quand Bouddha, quittant cette cité de Kélani, fut monté dans les airs, accompagné de cinq cents prêtres saints y compris les quatre-vingts disciples honorés, tels que grands Brahmas, Sahampati, suivis par la foule des Brahmas, le noble dieu Soumana couvrit une de ses épaules avec un vêtement

[1] Les cinq instruments de la musique religieuse : atata, tambour, witata, tambourin, witatata, instrument musical formé de trois peaux, ghana, cymbales, susiraya, flûte.

[2] L'éléphant blanc du dieu Indra.

éclatant, s'habilla d'ornements divins d'une splendeur sans égale, et de longues et larges draperies divines de soie blanche, et semblable à une colonne de nuages répandant des torrents de pluie, entourée d'arcs-en-ciel et d'éclairs éblouissants, se tint debout à la droite du Bouddha omniscient; puis, s'inclinant avec les marques du plus profond respect, il lui offrit la main et s'avança.

54. Alors en face de lui s'avancèrent pour l'accompagner par honneur plusieurs milliers de divinités féminines, exécutant diverses danses de fêtes, se formant en chœurs, décrivant par leurs gestes les neuf sentiments de la danse, les six actes des pieds, les soixante-quatre actes des mains, les huit des yeux et les cinq de la tête, et debout au milieu de musiciens qui jouaient des airs sur différents tons; — de la même manière s'avancèrent plusieurs centaines de mille soldats divins, revêtus de leurs uniformes, rivalisant entre eux et faisant retentir tous ensemble les divers sons éclatants des cinq espèces d'instruments de musique, comme s'ils voulaient faire trembler tout l'élément terrestre: — de la même manière s'avancèrent plusieurs centaines de mille déesses et dieux, portant des offrandes telles que parasols, écrans, bannières, faisceaux de plumes, écrans en feuilles de palmier, éventails qui se déploient, urnes d'or et d'argent, vases remplis d'eau de senteur, bouquets, guirlandes, flambeaux d'argent et autres objets.

55. De la même manière s'avançaient les Sekkras, les Brahmas, les grands Iswaras, les Nagas, les Yakshas, les Rakshas, les Siddhas, les Widdhyaraddharas et d'autres, groupés ensemble et suivis de leurs cortèges lançant constamment, comme des constellations dans la voûte du firmament, des bouquets de fleurs odorantes et de jeunes pousses de l'arbre Asoka[1], les tendres feuilles de l'arbre Mango[2] aux fruits doux comme le miel, de l'arbre au bois de fer, du bananier, et les lianes de bétel tacheté, et jetant une pluie de fleurs et d'argent, de perles, de pierres précieuses, de camphre et répandant comme offrandes une quantité d'objets précieux tels qu'ornements divins, couronnes divines, et leurs vêtements de dessus; agitant autour de leurs têtes d'innombrables draperies divines semblables à des essaims de blanches grues volant autour d'un rocher d'or: faisant craquer leurs doigts, frappant des mains, poussant de grandes acclamations de joie et remplissant tout l'horizon du bruit

[1] On l'appelle aussi Hapalou (Jouesia Asoka).
[2] Manguier.

de leurs chants, enivrés par le plaisir de Sadhou. Ainsi s'avançaient dans les airs les troupes de dieux et les disciples, précédés par Bouddha, comme si les rochers de Merou et de Yagoundara avaient abordé sur le rivage du grand Océan et dirigeaient leur course vers le pic de Samanala.

56. Et tandis qu'ainsi le pur maitre de toutes les créatures animées, le souverain du monde, le Seigneur de la race bipède, allait montant le chemin aérien, le soleil rendait ses rayons aussi doux que la lumière de la lune, et s'arrêtait dans le firmament semblable à une ombrelle blanche étendue sur sa tête pour le préserver de la chaleur ; alors de légères gouttes de pluie commencèrent à tomber doucement comme une rosée sur un autel de fleurs élevé dans le ciel nuageux. Et en tous sens soufflaient de douces brises mélangées de parfums pour rafraichir tout l'univers comme dans un orbe de parfums.

57. C'est ainsi que Bouddha, par ces divers miracles accomplis dans tout le firmament, accepta les magnificences des immenses offrandes des dieux ; il remplit tout l'univers de la masse épaisse de ses rayons divins de six couleurs, c'est-à-dire bleus, jaunes, écarlates, blancs, rouges et bigarrés, arriva au sommet du pic de Samantakouta et se tint debout tourné vers l'ouest, entouré de ses cinq cents disciples, comme le disque du soleil enveloppé de l'éclat des rayons du Bouddha qui serait venu sur le sommet du rocher oriental et dirigea ses regards dans la direction de l'Océan occidental ; et Bouddha, à la prière du grand Soumana, le noble roi des dieux, imprima distinctement sur le sommet du pic de Samantakouta son doux pied gauche, coloré en rouge comme un œillet, avec toutes ses beautés, et ce pied a environ trois pouces de moins en longueur que deux coudées de charpentier, il est doué de cent huit signes favorables.

58. C'est ainsi qu'il exauça la prière du noble dieu Maha Soumana et de tous les êtres vivants tels que les Brahmas et les dieux, et il imprima son glorieux pied comme un sceau, indiquant que l'île de Lanka était son propre trésor rempli des trois Gemmes. Alors, pour cette fête de la noble montagne escarpée de Samanala, les rochers, les arbres, les rivières, les cascades, les étangs, les ruisseaux, la terre, la mer et le firmament, comme une armée lui rendant les honneurs, se revêtirent de draperies flottantes des différentes teintes des six rayons du Bouddha, s'oignirent de l'onguent des fleurs au par-

fum divin, s'ornèrent des joyaux des gemmes divines, se décorèrent de guirlandes de fleurs épanouies et d'un éclat extraordinaire, rendant une musique divine semblable au grondement de la mer, chantant mélodieusement comme le bourdonnement des abeilles, frappant leurs mains avec un bruit semblable à celui que produit le choc des nuages pluvieux, criant leurs acclamations semblables au mugissement de la terre ; et dans cette rosée d'une abondance inusitée ils s'ébattaient au milieu des eaux.

59. Alors le Bouddha omniscient, suivi par le cortège des grands prêtres, quitta ces lieux et se reposa pendant la chaleur du jour dans le souterrain de Bhagawa-lene, sur le flanc de ce pic de Samanala et le consacra (le souterrain) comme un monument paribhogika, et, quittant ce lieu, il alla dans le district de Rouhouna, et à la place où devait être érigé le monument de Dighanakha il entra, ainsi que toute sa suite, dans l'état de Samapatti, et se reposa un instant.

60. S'étant ainsi reposé un moment dans l'état de Samapatti, avec les cinq cents prêtres saints ses serviteurs, au lieu de Dighanakha, il y plaça comme gardien le dieu Mahasena[1], puis semblable à un Garoulou-raja[2], suivi par une multitude de Garundas[3], il monta le chemin aérien et vint à la cité d'Anouradhapoura, et s'assit en faisant trembler la terre à l'endroit où devait être placé le grand et glorieux arbre sacré Bo au milieu du bois Mahâ-Megawana et à la place où devait être érigé le monument Ratnamali ; il y établit comme gardien un dieu du nom de Wisala, puis il partit et se reposa, faisant trembler la terre comme précédemment, dans l'état de Samapatti Nirodha[4], à la place où devait être construit le monument Thouparama, et y ayant établi comme gardien le dieu Prathouwimala, il s'éloigna et se reposa dans l'état de Samapatti au Vihara de Mirisaweti, servi par cinq cents prêtres saints, y compris les quatre-vingts disciples vénérés ; alors il sortit de l'état de Samapatti et prêcha ses doctrines à une innombrable multitude de dieux réunis en ce lieu, et les dirigea dans les quatre récompenses des quatre

[1] Dieu de la guerre ; on l'oppelle encore Kanda Swami ou Skanda-Kumara.

[2] Roi des Garoudas.

[3] Oiseau divin.

[4] Pratique de certains devoirs de religion et d'austérité, dans le but d'atteindre Nirvâna : état de dévote et abstraite méditation dans lequel les sens sont si complètement domptés que tous désirs, toutes convoitises, toutes facultés mentales ont cessé d'agir.

chemins; il ordonna au dieu Indra, de protéger ce lieu, et ainsi il pénétra de ses faveurs les esprits du peuple.

61. Il quitta cet endroit et se reposa un moment avec sa suite à la place où devait être construit Lowamahapaya, où devait être construite la maison de Lahabat, où devait être établi l'étang Dantadhara, et à l'endroit où Rouwanwelipaya devait être élevé, et il prêcha ses doctrines aux dieux rassemblés en ce lieu, et distribua les quatre récompenses des quatre chemins suprêmes; ayant quitté ce lieu, il s'assit dans un endroit délicieux au sommet du rocher de Mihintala, là où devait s'élever Mahaselasaya, et il soumit à ses lois les dieux tels que Brahmas, Nagas, Garoundas, Siddhas, Widdhyad, Dharas, Rakshas, Gandharwas[1] et autres qui se pressaient autour de lui, leur fit boire l'ambroisie de sa doctrine, fortifia le chemin de la durée de Samsara, et leur fit voir le chemin heureux qui conduit promptement à la cité de Nirwâna.

62. Alors il s'éloigna avec les cinq cents prêtres saints, et entra dans l'état de Samapatti à l'endroit où devait être construite la vénérable Dagoba de Kataragama, et là aussi il fit trembler la terre et pour protéger ce lieu dans l'avenir il y plaça le noble dieu Ghosha; puis il partit et entra dans l'état de Samapatti Nirodha comme précédemment, à l'endroit où devait être élevé le Vihara de Tissa Maha, il fit trembler la terre, et y établit pour le garder un dieu nommé Manibharaka. Il quitta ce lieu et, arrivant au Vihara de Naga Maha, il entra encore dans l'état de Samapatti, fit trembler la terre et y établit comme protecteur un dieu nommé Mihinda; puis il s'éloigna et entra dans l'état de Samapatti Nirodha avec les cinq cents prêtres saints dans un endroit très délicieux, près de Serouwila sur la rive méridionale de la rivière Mahaweli, fit trembler la grande terre et se leva de son siège.

63. Alors le Nagaraja Soumana arracha quelques fleurs de l'arbre champaka qu'il portait, et, se rendant en ce lieu, les offrit à Bouddha et se tint à ses côtés, et le Bouddha ordonna au Nagaraja Soumana de demeurer en ces lieux comme leur dieu protecteur, et il étendit son pouvoir protecteur sur la glorieuse île de Lanka, et retourna à Jamboudwipa[2].

[1] Choristes ou musiciens célestes qui habitent le ciel d'Indra, ou régions célestes; à tous les banquets des dieux ils composent des orchestres.

[2] Ou Dambadiva, quatrième continent. l'Asie en général.

64. Ceci est la troisième visite de notre Bouddha dans l'île de Lanka. Ainsi, toutes les seize places où il demeura quelque temps, soit se promenant, soit s'arrêtant, soit se reposant pendant les trois visites que le sublime Souverain des doctrines salutaires fit dans l'île de Lanka, sont des monuments paribhogikas.

VOYAGE AU YUN-NAN

ET

OUVERTURE DU FLEUVE ROUGE AU COMMERCE

PAR

M. J. DUPUIS

Cette relation des voyages et travaux de M. Dupuis avait été offerte par l'auteur au Congrès des Orientalistes, session de Lyon (1878); il en a été rendu compte dans la séance du jeudi 5 septembre, et le Congrès en a voté l'impression. L'étendue de ce travail et son importance exceptionnelle, qui ne permettait pas de coupures, ont rendu impossible sa publication dans le Compte Rendu. C'est donc pour répondre au vœu exprimé par le Congrès que nous donnons cette intéressante relation dans les Annales, qui font en quelque sorte suite au compte rendu du Congrès des Orientalistes.

La recherche, par le sud-est de la Chine, d'une voie fluviale, pour atteindre le Yûn-nân, dont les richesses demeurent inexploitées, faute d'une voie de communication courte, rapide et économique, a été pour moi l'objet d'une constante préoccupation depuis l'année 1864.

A ce résultat j'ai consacré de longs efforts, couronnés enfin en 1871, par la découverte de la navigabilité du fleuve Rouge, cours d'eau qui prend sa

source dans le Yûn-nân, non loin de Tali-fou et se jette à la mer dans le golfe du Tong-kin.

Cette voie répond non seulement aux besoins du Yùn-nàn, mais à ceux d'une partie du Tibet, du Se-tchuen, du Koueï-tcheou, du Kouang-si, du Laos et du Tong-kin.

L'ouverture de cette voie met en relation directe avec la civilisation européenne plus de cinquante millions d'individus, crée un nouveau et immense débouché à nos produits et établit, à proximité de Saïgon, une communication facile et peu coûteuse avec les plus riches contrées du monde jusqu'ici entièrement fermées au commerce étranger.

On était, en France, tellement pénétré de l'importance de cette voie, qu'au commencement de l'année 1873, une exploration du fleuve, à la tête de laquelle devait se trouver M. Delaporte, avait été décidée. La colonie de Cochinchine avait offert 30,000 francs, le ministère de l'instruction publique 20,000 et la Société de géographie 6,000 ; le ministère de la marine s'était engagé à fournir le matériel et le personnel. Mais les événements qui suivirent empêchèrent cette exploration.

Je ne reviendrai pas ici sur mon voyage au Yûn-nân en 1868-1869, mes rapports avec les autorités de la province, ma visite au industries minières et mon exploration du fleuve Rouge en 1870-1871. Toutes ces notes se trouvent en partie consignées dans la communication que j'ai faite à la Société de géographie le 7 février 1877. Aujourd'hui, je tiens plus particulièrement à parler de mes efforts pour ouvrir la nouvelle route et raconter comment les Français ont pris pied au Tong-kin.

On se souvient que le 5 juin 1862, la cour de Hué avait accepté un traité, en vertu duquel les trois provinces de Saïgon, Mitho et Bien-hoa étaient données à la France, ainsi qu'une indemnité de guerre de 4 millions de piastres, payable en dix années à dater du 5 juin 1862. Mais le gouvernement annamite ne cessant d'entretenir des troubles dans nos nouvelles possessions, l'amiral de la Grandière se trouva entraîné à s'emparer les 20, 22 et 24 juin 1867, des citadelles de Vinh-long, Chando et Hatiên, afin de pouvoir mieux exercer son autorité.

« Mes représentations, sous quelque forme que je les aie adressées, disait l'amiral à cette époque, en parlant de la cour de Hué, n'ont amené que des

réponses évasives que j'ai dû considérer comme un aveu d'impuissance ou comme un refus de me satisfaire..... En ne tenant aucun compte de mes avertissements réitérés, en ne donnant que des satisfactions dérisoires à mes réclamations les plus justes, le gouvernement annamite a violé l'une des clauses fondamentales du traité de 1862..... »

Et en effet pour quiconque connait un peu les mandarins annamites, tergiverser et attendre tout du temps, quand il ne sont pas les plus forts, est le résumé de toute leur politique.

Le traité de 1862 se trouvait donc brisé par la conquête des trois provinces de l'Ouest. Les Annamites, dès ce moment, cessèrent tout versement sur ce qui restait dû de l'indemnité, soit 2,200,000 piastres, dont la moitié à l'Espagne.

Un an après mon entrée au Tong-kin, la Revue maritime et coloniale (octobre 1873) donnait sur l'état de nos relations avec l'Annam, les détails suivants :

« L'occupation des trois provinces occidentales par l'amiral de la Grandière a complètement modifié la situation créée par le traité de 1862. Depuis plus de trois ans, nous demandons au gouvernement annamite de reconnaître franchement le nouvel état de choses, moyennant des concessions que nous sommes disposés à faire. L'amiral Ohier n'a autant prolongé son séjour en Cochinchine que dans l'espoir de conclure cet arrangement définitif; il a payé de sa vie son dévouement. Peu après l'arrivée de son successeur intérimaire, la guerre désastreuse de 1870 a éclaté ; elle a eu dans l'extrême Orient un très grand retentissement, et nos voisins en ont prudemment attendu les conséquences, pour régler d'après elles leur ligne de conduite.

« M. le contre-amiral Dupré vient d'être investi de pleins pouvoirs pour traiter au nom du gouvernement de la République. Il s'est hâté d'en informer la cour de Hué, en insistant pour la reprise immédiate des négociations ; il attend encore la réponse. »

Les concessions que nous étions disposés à faire, celles dont nous entretient la Revue maritime, étaient l'abandon aux Annamites, à titre de compensation, des sommes considérables qui nous étaient dues en exécution du traité de 1862. Les Annamites fermèrent les oreilles à toute entente. On verra dans la suite le changement que ma venue au Tong-kin allait faire naître dans leur attitude à notre égard.

J'ignorais alors en 1871, que les rapports entre la France et l'Annam fussent aussi tendus ; je n'eus connaissance de ce fait qu'un peu plus tard. Il est certain qu'après la guerre désastreuse de 1870, le gouvernement annamite pensa nous chasser de la Basse-Cochinchine en recherchant quelque alliance en Europe. Il s'agissait alors pour moi de prendre un parti pour ouvrir le fleuve.

La province du Yûn-nân pouvait, une fois le pays pacifié, renouer ses anciennes relations avec le Laos et la vallée de l'Iraouaddy ; mais ses communications du côté du Tong-kin restaient interrompues. Depuis la conquête de cette dernière contrée par les Cochinchinois, le commerce du Yûn-nân utilisait à peine la voie du fleuve Rouge. Les tribus sauvages du haut Tong-kin qui se reconnaissaient tributaires de la cour d'Hà-noï, s'étaient affranchies dans la suite de la cour de Hué ; puis des rebelles chinois venant de la province du Kouang-si, s'étaient installés sur les bords du fleuve et prélevaient sur le peu de marchandises qui s'aventuraient de ce côté des droits énormes. Avec la sécurité, les relations entre le Tong-kin et le Yûn-nân avaient disparu. Telle était la voie qu'il me fallait rouvrir. Je n'avais qu'un seul moyen en mon pouvoir pour atteindre ce but, il consistait à associer à cette œuvre les autorités mêmes de la province. L'Annam étant vassal de la Chine, la province du Yûn-nân avait le droit d'utiliser la voie du fleuve Rouge et les pouvoirs des autorités de la province me conféraient les mêmes droits.

On a contesté en ces derniers temps la suzeraineté de la Chine sur l'Annam ; ce droit existe, l'investiture a été accordée à l'avènement du dernier souverain de l'Annam, *Tu-Duc*, comme elle l'avait été aux autres souverains. Les détails de la cérémonie nous ont été conservés par Mgr Pellegrin, dans une lettre datée de Hué le 16 décembre 1849 et dont voici les principaux passages :

« A la sixième lune, les ambassadeurs chinois, après avoir été annoncés plusieurs fois, entrèrent dans le royaume par la partie septentrionale du Tong-kin. Ils ont mis plus d'un mois pour se rendre jusqu'à Hué. La caravane se composait de cent quarante persones environ, ayant à sa tête un mandarin du second ordre..... Le 17 de la septième lune, les ambassadeurs arrivèrent à la capitale et furent reçus par plusieurs mandarins de différents

grades en grande tenue. Ils montèrent ensuite dans des palanquins portés par des soldats, et entrèrent dans la ville en grande cérémonie, escortés par trois mille hommes de troupes portant des armes et des étendards; il y avait aussi des éléphants et des chevaux; tout cela allait en assez bon ordre, et on arriva ainsi au palais de réception, qui était préparé avec beaucoup de soin dans la salle extérieure.

« Le vingt-deuxième jour de la septième lune était fixé pour la cérémonie de l'investiture, et le lieu était la maison où le roi reçoit ses mandarins. Le matin, six coups de canon annoncèrent que les ambassadeurs partaient de leur hôtel, et peu après neuf autres coups de canon firent savoir qu'ils étaient arrivés à la porte de la ville intérieure. *Tu-Duc* y était déjà rendu ; il s'avança hors de la porte pour recevoir les ambassadeurs ; dès que ceux-ci l'aperçurent, ils descendirent de leurs palanquins et tous entrèrent ensemble, le roi à la droite, les ambassadeurs à gauche; le diplôme impérial fut déposé sur une espèce d'estrade ou d'autel, au milieu des parfums ; alors le mandarin chargé des cérémonies avertit le roi de s'avancer, et *Tu-Duc* vint en face de l'autel où il se prosterna cinq fois, puis il resta à genoux. Le premier ambassadeur prit le diplôme et, se levant au milieu de l'estrade, il le lut tout entier et le remit au roi, qui, le tenant élevé au-dessus de sa tête, fit une solennelle prostration ; puis le diplôme fut confié à un des princes et le roi le salua de nouveau en se prosternant cinq fois. Cela fait, *Tu-Duc* reconduisit les ambassadeurs jusqu'en dehors de la porte, et ils revinrent chez eux dans le même ordre qu'ils étaient partis.....»

Maintenant, que l'on conteste si on veut, c'est affaire personnelle.

Je me proposais donc, afin d'éviter au Tong-kin les entraves des mandarins, de me faire conduire sur un navire de guerre français, à Hué, pour faire connaître au gouvernement annamite les pouvoirs des autorités du Yûn-nân. Mon voyage en France, au commencement de l'année 1872, avait un double but : d'une part, je désirais obtenir du ministère de la marine qu'un navire de guerre fût mis à ma disposition pour me conduire de Saïgon à Hué, capitale de l'Annam, de l'autre, je tenais à mettre le gouvernement français au courant d'une affaire aussi considérable, et le fixer sur l'objet de ma mission, afin que, comprenant bien le but d'une telle entreprise conçue tout entière dans l'intérêt du commerce français et non pour un pays étranger, le gouverne-

ment de la Cochinchine ne vînt pas à un moment donné en entraver le cours.

Mais tel était encore alors l'état des renseignements sur la situation politique du Tong-kin, que l'on fut persuadé, au ministère de la marine, de l'échec de mon entreprise.

Néanmoins j'obtins qu'un navire de guerre fût mis à ma disposition pour me conduire de Saïgon à Hué et je quittai la France avec une lettre de recommandation pour le gouverneur de la Cochinchine. Le général d'Arbaud faisait l'intérim en l'absence de l'amiral Dupré. Je reçus un excellent accueil de toute la colonie et aussitôt après avoir pris connaissance des dépêches, le général d'Arbaud donna ordre au *Bourayne*, qui était en réparation, de se préparer.

Sur ces entrefaites, j'avais de fréquents entretiens avec les principales notabilités de la colonie, avec M. de Montjon, directeur de l'intérieur, avec Mgr Miche, et principalement avec M. Legrand de la Liraye, interprète officiel du gouvernement, qui devait à ses fonctions de connaître d'une manière toute particulière l'état de nos relations avec les Annamites. Ce fut lui le premier qui me dissuada de mon dessein de me rendre à Hué sur un navire de guerre français.

« Nous ne connaissons que trop, me dit-il, le mauvais vouloir de la cour de Hué à notre égard. L'insolence des Annamites ne connaît plus de borne depuis les malheureux évènements de 1870. Voilà deux ans que nous sollicitons, mais en vain, auprès de ce gouvernement, l'autorisation pour M. Pierre, directeur du jardin zoologique de Saïgon, d'aller dans les provinces voisines rechercher des plantes pour cet établissement. Croyez-moi, dès que la cour de Hué verra notre intervention dans cette affaire, elle donnera aussitôt des ordres aux mandarins du Tong-kin pour vous empêcher de passer. Le mieux est de partir directement pour le Tong-kin et de surprendre les mandarins par la rapidité de vos mouvements. »

M. de Montjon, Mgr Miche et d'autres notabilités influentes de la colonie, se rallièrent également à cette idée. Quant au général d'Arbaud, il ignorait la situation, il suivait les avis de M. de Montjon, qui en réalité était le véritable gouverneur. Contre-ordre fut donc donné au *Bourayne*, qui continua ses réparations ; mais il fut entendu qu'il serait envoyé au Tong-kin pour me faciliter le passage auprès des mandarins annamites et que j'aviserais le gouver-

neur, par une dépêche, de mon départ de Hong-kong, point où mon expédition devait rallier. Le rendez-vous était donné à Haï-phong.

« Vous ne serez pas abandonné, me dit le général d'Arbaud, au moment où je quittai Saïgon ; chaque mois j'enverrai un navire pour entretenir mes communications avec vous. »

J'arrive maintenant rapidement à mon départ de Hong-kong et à mes notes de voyage, les préparatifs de mon expédition n'ayant qu'une importance très secondaire ici.

26 *octobre* 1872. — Nous quittons aujourd'hui, à 6 heures du matin, notre mouillage devant Hong-kong, en route pour le golfe du Tong-kin, où nous devons trouver le *Bourayne*. L'expédition se compose de deux canonnières à vapeur, *le Hong-kiang* et *le Lào-kaï*, d'une chaloupe à vapeur, *le Son-tay*, et d'une grande jonque à la remorque. Nous venons mouiller à 8 h. 20 du soir entre Cou-cock et Tylon, par 7 brasses d'eau ; nous avons marché très lentement toute cette journée, à cause du *Hong-kiang* qui a cassé trois fois ses remorques.

27 *octobre*. — Départ à 5 h. 40 pour venir mouiller à 11 heures dans la baie de Saint-John. C'est la seconde baie que l'on trouve en venant de l'est. La chapelle de Saint-François-Xavier, bâtie sur le tombeau de l'apôtre de la Chine, sur le flanc gauche de la montagne, attire tout d'abord les regards, ainsi que la magnifique habitation des missionnaires. C'est un lieu de pèlerinage pour les chrétiens du sud de la Chine, surtout pour les missionnaires, qui s'y rendent de Hong-kong et de Canton. Pendant la mousson du S.-O., la baie de Saint-John devient le refuge des barques de pêcheurs qui ne peuvent plus tenir dans le golfe du Tong-kin. Nous trouvons ici un missionnaire français qui nous fait procurer par ses chrétiens les remorques dont nous avons besoin. Ce missionnaire est charmant pour nous ; il est si heureux de voir des vapeurs français devant l'île Saint-John qu'il ne sait comment faire pour nous être agréable, surtout quand nous lui apprenons que nous allons ouvrir une route qui passera en vue de sa mission. Il a voulu nous reconduire jusqu'à bord du *Lào-kaï*.

28 *octobre*. — Nous avançons lentement sur l'île d'Haï-nan, tant à cause de la jonque, qui est lourdement chargée, que du redoublement d'attention que nous impose le défaut d'exactitude des cartes hydrographiques. Nous

stoppons la nuit par prudence. Après avoir jeté l'ancre dans le port d'Haï-kéou, nous allons rendre visite aux autorités de la ville, qui nous autorisent à faire un dépôt de charbon dans l'un des forts qui gardent l'entrée de la rivière, faveur que nous devons exclusivement au caractère spécial dont m'investit la mission que m'ont confiée les mandarins du Yûn-nân. Le port d'Haï-kéou vient d'être ouvert au commerce, à la demande des Anglais, c'est une étape sur la route du Tong-kin. Au moment où nous nous disposons à partir, un grand vent N.-E. s'élève soudainement, avec une violence inouïe, qui nous retient au port pendant six jours. Nous arriverons en retard au rendez-vous donné au *Bourayne*.

8 *novembre*. — Partis le 7 novembre au matin, nous venons aujourd'hui jeter l'ancre vers minuit à la Cat-bâ, derrière la ville de Quang-yen.

9 *novembre*. — Nous explorons l'horizon à la naissance du jour, pour reconnaître la présence du *Bourayne ;* nous levons l'ancre pour venir mouiller plus près d'Haï-phong, dans le bac d'Angian, d'où nous apercevons très bien l'aviso français.

Rendu bientôt à bord de celui-ci, j'apprends que le commandant Senez est parti pour Hà-noï, et personne ne pouvant me renseigner sur la voie qu'il a prise, je forme le projet d'aller à sa rencontre par un des bras du fleuve. Je rejoins mes navires et nous levons l'ancre pour aller au sud, nous présenter au Balat que le *Livre jaune* signale avec le Lak et le Daï, comme les trois seules embouchures du fleuve. Une fois arrivé en vue du Balat, nous essayons de mettre notre projet à exécution, mais les bancs de sable nous tiennent constamment à 6 milles au large. En cherchant un passage parmi ces bancs, nous manquons nous perdre. Le *Lâo-kaï*, engagé avec trop de témérité, ne peut un instant ni avancer ni reculer, et le capitaine commence un peu à perdre la tête : soulevé avec effort par la vague, le *Lâo-kaï* retombe de tout son arrière sur le fond sablonneux qu'il talonne d'une façon inquiétante. Enfin, nous parvenons, non sans peine, à nous tirer de ce pas ; il est temps, car une tempête s'annonce. Nous nous empressons de suivre les barques de pêcheurs qui fuient devant le mauvais temps, semblables à de grands oiseaux de mer, pour aller s'abriter dans une anse à l'abri des vents du large, anse formée par les bancs du Daï et du Balat. Nous restons là trois jours retenus par un vent du N.-E. des plus violents.

17 *novembre.* — Ne pouvant découvrir le passage du fleuve Rouge, nous nous décidons le soir à retourner auprès du *Bourayne*. Au cap Dao-son, un chrétien de la mission espagnole d'Haï-dzuong, qui nous attend sur la colline, me remet une lettre du commandant Senez. Le commandant venait d'apprendre mon arrivée et me prévenait qu'il allait rentrer à bord, où il m'invitait à l'aller rejoindre pour m'entendre avec lui. Il ajoutait qu'il pourrait peut-être me donner des indications pour rejoindre le fleuve Rouge par l'intérieur.

18 *novembre.* — Ce matin, nous quittons le cap Dao-son pour entrer dans le Cua-cam et venir mouiller auprès du *Bourayne* à Haï-phong. Le commandant Senez est à bord depuis une heure à peine. Je passe la journée à conférer avec lui ; dans l'intervalle, il envoie chercher le commissaire royal Ly, à Quang-yen, par ma chaloupe *le Son-tay*.

19 *novembre.* Vers 9 heures du matin, le *Son-tay* est de retour, remorquant deux jonques portant le commissaire Ly, gouverneur des trois provinces maritimes, et son personnel. Le *Bourayne* est aménagé de manière à éblouir notre hôte. Bientôt nous assistons à un branle-bas de combat, tout Haï-phong tremble sous les formidables détonations du *Bourayne*, les vergues sont couvertes de matelots qui font des décharges à tout rompre. On nous sert ensuite un magnifique festin.

Le reste de la journée se passe à conférer sur l'objet de ma mission. Mon secrétaire, Ly-Ta-Lão-Yé, s'entretient avec le commissaire Ly en traçant sur le papier ce qu'il a à lui dire ; la réponse se fait de même. Toutes mes pièces pour la cour de Hué sont communiquées et des copies en sont prises.

Le commissaire Ly, qui a mission de garder l'entrée du fleuve Rouge, ne se dissimule pas toute la gravité de sa situation. La cour de Hué ne manquera pas de faire peser sur lui toutes les responsabilités. Il tente à me détourner de mon entreprise ; le fleuve n'est pas navigable, me dit-il, et puis les rebelles vous massacreront dans le haut du fleuve. Le pauvre commissaire paraît fort surpris lorsque je lui réponds que je suis descendu en 1871, jusqu'aux avant-postes annamites et que je lui donne sur la navigabilité de fleuve et sur les rebelles, les détails les plus circonstanciés.

D'un autre côté, le commandant Senez s'entremet officieusement en ma faveur ; par l'organe de Mgr Gauthier, évêque du Tong-kin méridional,

qui lui sert d'interprète. Il fait valoir les intérêts qui s'attachent à l'ouverture du fleuve Rouge, pour le peuple et pour le gouvernement annamite, en faisant ressortir les revenus considérables que la cour de Hué retirerait des douanes. Le gouvernement français, ajoute-t-il, lui saurait en outre le plus grand gré de ne pas entraver ma mission, qui intéresse aussi la colonie de Saïgon. Il est très catégorique sur ce dernier point. Le commissaire Ly répond qu'il est convaincu des avantages que présente l'ouverture de la nouvelle voie, mais qu'il ne sait pas comment on appréciera ma mission de la cour. Il demande en conséquence que j'attende la réponse de Hué, à l'arrivée de laquelle il fixe un délai de quinze jours. Le commandant Senez m'engage à accepter les quinze jours de délai que fixe le commissaire Ly : j'y consens. En attendant, il est entendu que j'aurai le droit de circuler avec ma chaloupe dans l'intérieur. Le délai passé, je dois remonter le fleuve.

Avant de partir, le commandant Senez me recommande chaleureusement au commissaire Ly, en le priant de me seconder dans mes efforts pour me procurer des vivres et tout ce dont nous pouvons avoir besoin. Vers cinq heures du soir, le commissaire Ly se retire. Avant de quitter Haï-phong, le commandant Senez me donne un de ses interprètes, le nommé Sam ; puis je le quitte le soir, à onze heures pour rentrer à bord du *Lào-kaï*, emportant ses vœux pour le succès de mon voyage.

20 novembre. — Au petit jour le *Bourayne* lève l'ancre pour faire route sur Hong-kong. J'envoie le *Son-tay* le précéder jusqu'au cap Dao-son, pour sonder la passe.

Le *Bourayne* emporte une grande quantité de bois pour économiser son charbon ; il reste encore trois jonques chargées de ce combustible qu'il n'a pu prendre faute de place. Il avait été convenu avec le commissaire Ly que ce bois me serait remis le lendemain après le départ du *Bourayne*. Pendant qu'on décharge la première jonque, les deux autres, sous prétexte d'aller s'abriter du vent dans la petite crique qui nous fait face, disparaissent, et bien entendu pour toujours.

Malgré mes réclamations, les vivres promis la veille à bord du *Bourayne* n'arrivent pas. Le vide commence à se faire autour de nous, et les petits bateaux de pêche déjà très rares, ne répondent plus à notre appel. Cependant le soir, au milieu de l'obscurité, on nous apporte des fruits, des légumes et du poisson.

en nous disant qu'il y a défense, sous les peines les plus sévères, de nous fournir quoi que ce soit.

21 *novembre.* — Le vide se fait de plus en plus. Nous n'apercevons presque plus de petits bateaux. Nous descendons à terre pour aller réclamer des vivres au commandant du fort de Haï-phong. La peur lui fait promettre de nous envoyer des provisions ; il nous dit qu'il n'est pour rien dans la fuite des jonques chargées de bois, ni dans la peur que le peuple a de nous. Il n'empêche pas le peuple de nous procurer ce dont nous avons besoin, au contraire, il fait tout son possible pour engager les bateliers à nous vendre des vivres. Enfin, il fera venir du bois, mais il faut du temps, car il vient de loin.

22 *novembre.* — Je reçois aujourd'hui une dépêche du commissaire Ly, qui me fait connaître qu'il a adressé en date du 21 novembre, un rapport à la cour de Hué au sujet de ma mission, mais il craint de s'être trop avancé en demandant quinze à dix-huit jours pour recevoir la réponse ; elle pourrait bien se faire attendre de trois à cinq mois ; il pense qu'il vaudrait mieux pour moi, aller l'attendre à Saïgon.

23 *novembre.* — Je pars aujourd'hui pour Quang-yen, rendre visite au commissaire Ly et l'entretenir de sa dépêche d'hier.

En arrivant, je me fais annoncer au mandarin qui commande un fort élevé en terre à l'entrée des faubourgs; du reste nous sommes annoncés à l'avance par le sifflet du *Son-tay*. Bien entendu, tout le monde est en l'air pour voir un bateau qui marche tout seul. En attendant que le commissaire Ly nous reçoive, on nous conduit chez un Chinois au service de l'Annam et qui commande la flottille.

Après deux heures d'attente, une escorte vient nous prendre pour nous conduire auprès du commissaire royal, qui a mis toutes ses troupes sous les armes avec leurs plus beaux habits et leurs meilleures armes pour me faire croire à quelque chose d'imposant et de redoutable. Il y a là de 800 à 1,000 hommes, avec des costumes bariolés de rouge, vert, jaune et blanc, toutes couleurs voyantes. Les mieux équipés ont des fusils à pierre d'un vieux modèle, les autres, des fusils à mèche, des piques, une grande variété de lances ayant la forme de fourches ou de croissants avec une pique au milieu, des coutelas, etc. La garde particulière de Ly a d'immenses boucliers. Tous

ces hommes font une foule de contorsions, et se livrent à des gambades comme peu de jongleurs sont capables de les faire.

Au milieu de sa troupe s'avance le commissaire Ly, qui fait ensuite quelques pas au-devant de nous d'un air triomphant. Il parodie le *Bourayne* en ce moment et cherche à nous faire croire qu'il commande à une armée redoutable.

Les premiers compliments d'usage échangés, je lui dis avoir reçu sa dépêche d'hier, concernant le rapport qu'il a adressé le 21 novembre à la cour de Hué, sur ma mission. L'invitation d'aller attendre à Saïgon la réponse du gouvernement annamite est en tout point contraire à ce qui a été convenu en présence du commandant du *Bourayne*. Il est question maintenant de trois à cinq mois, nous sommes loin des quinze jours qui ont été fixés. Il m'est de toute impossibilité d'attendre aussi longtemps. J'attendrai que les quinze jours dont on est convenu soient expirés et pas un jour de plus. Je lui demande ensuite de me fournir les moyens de transports nécessaires pour remonter au Yûn-nân; je laisserai mes grands bateaux ici, puisqu'il semble craindre des complications à cause d'eux. Je reviendrai avec un délégué du Yûn-nân qui aura pleins pouvoirs pour régler cette affaire avec le gouvernement annamite, si toutefois celui-ci a des doutes sur la valeur des pièces dont je suis porteur. Il me répond qu'il y a des rebelles dans le haut du fleuve et que je ne pourrai pas atteindre le Yûn-nân. Je réplique que les rebelles auxquels il fait allusion ne me font pas peur. Je lui propose alors d'envoyer des troupes avec moi pour chasser ces rebelles de leur position le long du fleuve. Il paraît très satisfait de cette proposition; mais, me dit-il, ce n'est pas lui qui commande dans la partie nord-ouest, il faudrait proposer cela au général Fang qui est à Son-tay. Nous décidons d'écrire tous les deux au général Fang pour lui faire cette proposition et le petit mandarin, Huèn, portera nos deux lettres. Je crois avoir quelque chance de réussir par ce moyen; les Annamites seraient enchantés, en effet, de se débarrasser des rebelles de Lào-kaï, qu'ils redoutent. Toute la conversation avec Ly roule sur ce sujet; mais de temps à autre, il revient sur la réponse de la cour de Hué. Il a une peur terrible qu'elle ne parvienne pas dans le délai de quinze jours, alors il lui faudra prendre un parti. La cour de Hué rendra naturellement responsables tous les mandarins qui m'auront laissé passer; c'est à eux

de trouver un moyen de me faire disparaître. Mais la cour de Hué ne prendra pour le moment aucune initiative en apparence, j'en suis bien persuadé. Le pauvre Ly se prend tout à coup d'un vif intérêt pour notre santé. Ici l'eau est mauvaise, nous serons très mal à Haï-phong, il serait bien préférable d'aller attendre à Hong-kong ou à Saïgon.

Toujours la même plaisanterie.

Il nous retient le soir pour nous donner un dîner avec des chanteuses au dessert, comme cela se pratique en Chine. Ce dîner, comme tous les dîners annamites, qui ne diffèrent pas sensiblement des dîners chinois, n'a rien d'extraordinaire. Je rentre à bord du *Son-tay* le soir à onze heures.

La ville de Quang-yen a peu d'importance; les faubourgs où grouillent quelques familles de pêcheurs sont des plus misérables. Le palais de Ly n'est pas dans la citadelle, comme dans les autres villes, il est en dehors des murs, comme pour surveiller tout le pays. La citadelle, qui se trouve sur une petite élevation a des proportions très restreintes, elle a la forme d'un carré comme dans toutes les villes de l'Annam. Bien entendu, on ne nous a pas permis de la visiter.

24 *novembre*. — Nous quittons Quang-yen à huit heures du matin, sur le *Son-tay* pour rentrer à Haï-phong. Je fais écrire une très longue lettre au général Fang par Ly-Ta-Lâo-Yé au sujet des rebelles de Lâo-kaï, qui gênent la navigation du fleuve et que je lui propose de chasser, de concert avec lui.

Dans l'après-midi arrive le petit mandarin Huèn, porteur de la lettre du commissaire Ly et qui vient prendre la mienne. Il couche à bord de la jonque chez Ly-Ta-Lâo-Yé et ne partira que demain matin. Je me plains à Huên, du mandarin du Haï-phong, qui, malgré sa promesse d'hier, ne m'a pas encore envoyé de provisions. Cependant c'est une chose convenue avec le commissaire Ly. Je l'envoie au commandant du fort pour lui rafraîchir sa mémoire.

29 *novembre*. — Je pars pour Haï-dzuong à bord de la chaloupe, dans le but de rechercher le passage qui doit me conduire au fleuve Rouge et en même temps pour rendre visite au vice-roi de cette province. Nous remontons le Cam qui forme des méandres incroyables jusqu'au Lou-to-kiang (les six bras ou les six rivières), où nous entrons dans les eaux du Thaï-binh.

30 *novembre*. — Nous descendons le Thaï-binh jusqu'à Haï-dzuong après nous être arrêtés un instant à la mission espagnole qui se trouve à mi-chemin.

A une heure du soir, nous arrivons devant la ville d'Haï-dzuong. Une demi-heure à peine s'écoule, et deux mandarins viennent me chercher pour me conduire au logement qui m'est destiné. Une heure après le vice-roi arrive dans un magnifique palanquin, entouré d'une nombreuse escorte toute chamarrée de jaquettes rouges, vertes, jaunes — toujours, comme à Quang-yen. Les hommes sont armés de grands sabres, lances et coutelas; quelques-uns possèdent des fusils à pierre et à mèche mais; surtout il y a profusion de pavillons. Le vice-roi est on ne peut plus gracieux : il veut absolument me retenir à déjeuner pour demain matin. Il me procure immédiatement le bois et les provisions dont j'ai besoin, puis il me fait cadeau d'un certaine quantité de riz, d'un porc, de poulets et de canards. De mon côté, je lui fais remettre une carabine Lefaucheux, 12 millimètres, à six coups avec cent cartouches, une jumelle de poche et quelques menus objets qui l'ont beaucoup flatté. Cependant je ne me fais pas illusion sur l'accueil du vice-roi, ces dehors d'apparence débonnaire cachent une arrière-pensée; mais il a peur. Ce matin on travaillait à un barrage quelques milles au dessus d'Haï dzuong, et bien entendu j'ai dispersé les travailleurs en leur faisant dire par mon interprète que si je les reprenais encore à semblable ouvrage, je les exterminerais jusqu'au dernier. Ils étaient au moins cinq cents occupés à enfoncer des pieux dans la rivière. Évidemment c'est par ordre du vice-roi qu'ils travaillent. Il est donc très important pour moi de reconnaître immédiatement ma route et de la surveiller avec ma chaloupe pour empêcher toute tentative de ce genre, et il me faut opérer très rapidement, car avec le temps les Annamites peuvent accumuler les obstacles, mon personnel se démoraliser et ma tentative échouer complètement.

1er *décembre*. — Le vice-roi arrive avec son escorte pour le déjeuner; seulement il est à cheval aujourd'hui; il a mis pour la circonstance une robe dorée par-dessus ses habits ordinaires. Le déjeuner qui nous est servi par des Cantonnais n'offre rien d'extraordinaire. Nous invitons ensuite le vice-roi à venir visiter la chaloupe et je lui montre nos armes qui l'étonnent beaucoup comme précision et portée.

Après une longue inspection du *Son-tay* le vice-roi rejoint sa barque, dans laquelle il se tient debout pour voir partir toute seule la chaloupe. Les gens de sa suite, malgré notre invitation, ne s'empressant guère à quitter le bord;

un coup de sifflet, pour nous débarrasser d'eux, leur fait tellement peur qu'ils se jettent à l'eau en voulant sauter dans leurs barques. C'est un sauve-qui-peut général. Le pauvre vice-roi, qui était debout, est tombé à la renverse en criant à ses gens de regagner la rive au plus vite. Revenu de son émotion, il nous regarde partir, une fois sur la plage.

2 *décembre*. — A 5 heures du soir, nous sommes de retour au mouillage du *Lâo-Kaï*.

Le Chinois au service de l'Annam, dont j'ai parlé plus haut dans mon voyage à Quang-yen, avait témoigné le désir de venir avec nous; mais il fallait obtenir l'autorisation du commissaire Ly, chose difficile. Pendant mon absence, ce dernier m'a écrit que ce Chinois, du nom de Tchèn n'avait aucun désir de venir avec nous et qu'il ne voulait pour rien au monde quitter le service du gouvernement annamite. A l'appui de son dire, il a inclus dans sa lettre le refus même signé par Tchèn; mais cette prétendue lettre est écrite de la main du secrétaire de Ly.

3 *décembre*. — Nous faisons nos préparatifs de départ. Je répond à Ly au sujet de Tchèn et je le préviens que les quinze jours de délai pour la réponse de Hué, étant expirés aujourd'hui, je partirai demain pour remonter un peu plus haut à cause de l'eau qui est mauvaise.

Je tiens à remonter au plus vite au Thaï-binh, afin d'empêcher les barrages qu'on commence sur plusieurs points.

4 *décembre*. — Départ de Haï-phong, avec toute mon escadrille à 5 heures 15 du matin, pour venir mouiller au-dessus de Kin-mênn à midi 45. — Nous apercevons à 1,000 ou 1,200 mètres de nous toute une forêt de pavillons qui s'agitent en tous sens. Les porteurs de ces épouvantails de guerre bons tout au plus pour des oiseaux, font des gambades incroyables. Il y a là un millier d'hommes qui ont au moins cinq à six cents pavillons et qui viennent pour nous couper la route.

Nous restons bien tranquilles à bord de nos navires, sans nous préoccuper d'eux. Ils n'osent s'approcher de la rivière à plus de 500 ou 600 mètres. Dans l'après-midi, sans plus nous inquiéter de la présence de ces guerriers, nous descendons à terre pour chasser; aussitôt les pavillons de battre en retraite dès que nous faisons mine de nous approcher de leur côté. Ils avaient certainement plus peur d'être attaqués par nous que nous ne l'avions d'eux.

5 *décembre*. — Nous arrivons au Lou-to-kiang à 11 heures du matin. Nous mouillons dans le Thaï-binh, à 1 mille au-dessus de la rivière Cam, par 3 brasses 1/2 d'eau. Nous avons marché doucement pour étudier la rivière, nous n'avons pas trouvé moins de 2 brasses d'eau jusqu'ici. Les soldats aux nombreux pavillons ont disparu à nos regards depuis ce matin.

Je ne crois pas qu'il y ait beaucoup plus de 45 à 48 milles par le Cam, de Haï-phong au Lou-to-kiang. Le capitaine du Lào-Kaï, M. d'Argence, estime qu'il y a 54 milles.

A 1 heure, je pars sur ma chaloupe, avec deux Français, quatre Chinois et mon interprète annamite, pour explorer le canal Son-ki. A 6 heure 45, nous venons mouiller vis-à-vis un grand village où les habitants se livrent à la fabrication des cercueils. Nous voyons là un barrage en construction. Je fais dire au maire que si le barrage n'est pas détruit lors de mon retour, je l'emmènerai lui et le petit mandarin qui est venu porter les ordres et qui assiste aux travaux, à bord de mes grands navires.

La navigation est très facile jusqu'ici ; nous n'avons pas trouvé moins de 2 brasses 1/2 d'eau. Le peuple, qui a l'air de fuir à notre approche, nous paraît très sympathique ; mais l'ordre des mandarins est de se cacher à notre approche, car la vue de nos bateaux porte malheur.

6 *décembre*. — Hier, personne se voulait nous aider à couper le bois dont nous avons besoin pour la chaloupe, mais ce matin sur l'autorisation du maire, ces braves gens se disputent l'honneur de nous aider. A 10 heures du matin, nous trouvons un fond plat sur toute la largeur du canal, par 1 brasse d'eau. Un peu plus loin les difficultés recommencent et nous finissons par ne plus trouver que 4 pieds d'eau dans le chenal qui est alors très étroit. On nous dit qu'un peu plus haut il y a encore moins d'eau et qu'il existe un fort courant. Nous sommes à 7 ou 8 milles du fleuve Rouge et il nous faut rebrousser chemin : notre chaloupe, qui tire près de 5 pieds, ne peut plus avancer.

La marée monte jusqu'ici et accuse plus d'un pied ; nous éprouvons d'abord quelques difficultés pour nous dégager, car la marée baisse peu à peu. A 4 heures 40 du soir, nous repassons devant le village des fabricants de cercueils, où on travaille à démolir le barrage, et à 9 heures 25 du soir nous sommes auprès du *Lào-Kaï*. J'estime qu'il y a du Lou-to-kiang à Hânoï de 42 à 45 milles. Près du Thaï-binh, le Song-ki a une moyenne de 80 mètres, mais

dans le haut en de certains endroits, il va se resserrant jusqu'à ne compter que 40 à 50 mètres.

Pendant ma reconnaissance du Song-ki, Ly-ta-Lâo-Yé a reçu du commissaire Ly une longue lettre en réponse à celle par laquelle je lui faisais connaitre mon intention de quitter Haï-phong, pour remonter le fleuve. Il me supplie de rester à Haï-phong où il me fournira tout ce dont j'aurai besoin. Toujours la même question : ne pas bouger, attendre la réponse de Hué. Je serais encore à l'attendre. N'ayant pu trouver le passage par le Song-ki, je me décide à remonter le Thaï-binh, avec ma chaloupe.

Le commandant Senez m'avait rapporté de son entretien avec Mgr Colomer, évêque des mission espagnoles, qu'en remontant le Thaï-binh, il me serait possible d'atteindre le fleuve Rouge bien au-dessus d'Hà-noï. De cette façon, ajoutait-il, vous éviterez de passer par la capitale et de vous créer de nouvelles difficultés.

Je passe ici sur cette reconnaissance, qui se trouve rapportée tout au long dans le Bulletin de la Société de géographie, pour m'occuper plus particulièrement de la route commerciale. J'étais de retour au Lou-to-kiang le 10 décembre à 4 heures du soir, après avoir reconnu qu'il n'existait de ce côté aucun passage pour remonter avec mes navires du Thaï-binh au fleuve Rouge.

Pendant mon absence, on avait fait courir le bruit que les Annamites allaient faire descendre deux mille Chinois en garnison à Bac-ninh et Thaï-nguyen pour nous attaquer et qu'on levait des troupes partout dans le Tong-kin. Cette nouvelle, colportée par la rumeur publique, avait grossi d'importance en passant par les missionnaires espagnols. Je trouve tout le monde en émoi en rentrant à bord. Ceux qui par l'importance de leur commandement devraient être les premiers à faire fi de tous ces cancans sont les premiers à les propager; alors les imaginations travaillent et on semble voir partout des corps d'armée qui marchent sur nous. Je suis obligé de me mettre en colère pour faire cesser tous ces bruits qui jettent la démoralisation dans mon personnel. Je ne crains pas les Chinois, et c'est justement eux que craignent mes Européens. Avec les pouvoirs en mains des autorités du Yûn-nân, je suis parfaitement tranquille. En somme, comme je le dis à mes gens, que pouvons-nous craindre à bord de nos navires armés comme ils le sont, quand nous

aurions contre nous, même les deux mille Chinois et tous les Annamites de l'Annam ?

Comme Ly-Ta-Lâo-Yé, je suis persuadé que les deux mille Chinois seraient, au besoin, avec nous et non avec les Annamites.

11 *décembre*. — Je descends le Thaï-binh à bord du *Son-tay*. Les missionnaires espagnols m'assurent que je vais être obligé de descendre à la mer pour prendre le Tra-li, qui est le seul passage pour pénétrer dans le fleuve Rouge.

Nous passons devant Haï-dzuong à 3 heures du soir. Un peu au-dessous de la ville, le fleuve renferme un groupe d'îles au milieu desquelles nous cherchons un passage pour nos gros navires. Immédiatement après ce groupe d'îles, le fleuve est très large et très profond. Dans certains endroits, il y a au moins 2000 mètres d'une rive à l'autre, et nous ne pouvons trouver le fond avec une ligne de 12 brasses. A 6 heures 1/2 du soir, nous mouillons à 10 milles au-dessous d'Hai-dzuong. Nous avons eu deux marées en vingt-quatre heures.

12 *décémbre*. — Partis à 6 heures 1/2 du matin, nous atteignons à 7 heure 1/2 une crique qui se dirige au nord sur Haï-phong.

Vers 9 h. 1/2, nous arrivons au confluent du Cua-loc. Nous sommes enfin en présence du passage tant désiré qui doit nous conduire au fleuve Rouge. Nous nous y engageons. D'ici, nous apercevons le cap Dao-son, qui nous démontre que le Thaï-binh a son embouchure tout proche. Pendant quarante-cinq minutes, nous contournons une bouche que fait en cet endroit le Cua-loc et qui nous ramène à 400 mètres de notre point de départ. A midi, nous passons devant un petit canal qui vient de Haï-dzuong, puis plus loin devant une petite crique qui va rejoindre l'embouchure du Thaï-binh et dont l'entrée est obstruée par un barrage. Sur la rive gauche se dresse un village qui autrefois avait une certaine importance, mais est aujourd'hui ruiné ; il reste cependant encore quelques négociants chinois qui attendent des jours meilleurs. Un peu retirée dans l'intérieur, comme toutes les villes de l'Annam, on aperçoit la préfecture de Ninh-dzuong. La ville marchande est toujours au premier rang pour soutenir le premier feu et donner aux mandarins le temps de prendre la fuite. Ce sont les villes ouvertes qui protègent ici les citadelles. La ville de Ninh-dzuong, comme tous les chefs-lieux de département ou

d'arrondissement, n'est en somme qu'un camp retranché où demeurent les mandarins et leurs soldats. Celle-ci n'a qu'un fossé de 2 à 3 mètres de largeur et peu profond pour défendre l'approche de ses murs en terre.

A quelques centaines de mètres de la rive, nous apercevons dans la plaine de nombreux pavillons. Sous prétexte d'exercice, ils sont là peut-être cinq à six cents hommes qui se livrent aux gambades les plus fantastiques en poussant des cris et agitant leurs lances et leurs pavillons. J'apprends que c'est la milice du département qui a été convoquée pour venir nous combattre. Nous continuons notre route sans nous arrêter. Ces malheureux paysans, improvisés en guerriers pour la circonstance, devaient avoir joliment peur.

A 1 heure 15, nous trouvons une autre crique du nom de Tuanh-bach qui va rejoindre le petit canal venant de Haï-dzuong dont il a été parlé plus haut. A 2 heure 1/2 nous passons une petite île située au milieu de la rivière, non loin de laquelle nous apercevons un grand nombre de pêcheurs chrétiens qui sont si heureux de voir notre chaloupe *marcher toute seule*, qu'ils sautent de joie dans leur sampans, comme des cabris. Nous mouillons à 6 heure 15 du soir, contents de notre navigatisn jusqu'ici; la rivière n'étant pas large, il n'y a pas de bancs de sable dans le chenal et à marée basse nous avons plus de 1 brasse 1/2 d'eau.

13 *décembre.* — A 6 heures 20 du matin, nous passons devant la crique qui conduit à Nam-dinh. Là nous ne trouvons qu'une brasse un quart d'eau, la marée ne marne ici que d'un mètre au plus. Enfin nous atteignons une petite île, au-dessus de laquelle il y a peu d'eau, et à 9 heures du matin nous entrons dans le fleuve Rouge.

Nous nous trouvons en présence de toute une flottille de barques montées en guerre, et, bien entendu, couvertes de pavillons. Le mandarin du grade de général qui commande à tous ces valeureux guerriers, fait sonner du cor à tout rompre et aussitôt les pavillons de s'agiter frénétiquement comme pour nous épouvanter. Quelques coups de feu partent, mais pour nous intimider seulement, on se serait bien gardé de nous atteindre ! Nous traversons le fleuve aux deux tiers et nous revenons droit à ces braillards, à toute vapeur; ils poussent encore de plus grands cris, mais cette fois-ci d'un air suppliant. Nous stoppons tout près d'eux et je leur ordonne de baisser immédiatement tous ces

pavillons, sinon je les mitraille tous. Ils ne se le font pas dire deux fois et aussitôt les pavillons sont couchés sur les barques.

Parvenus de l'autre côté du fleuve, nous saluons le fleuve Rouge qui se déroule devant nous, d'un coup de canon et de quelques coups de chassepot. Nos fameux miliciens sont saisis de crainte à la vue de la puissance de nos armes. Leur général avait reçu mission de garder le passage et de nous empêcher de pénétrer dans le fleuve.

Je pense qu'il y a, du Thaï-binh au fleuve Rouge par le Cua-loc, 45 milles et 40 de cette dernière rivière à notre mouillage au Lou-to-kiang, soit en tout 85 milles.

Nous avons quelques difficultés à nous procurer le bois dont nous avons besoin pour la chaloupe. Il y a beaucoup de villages le long des rives, mais tout le monde se sauve pour obéir aux mandarins, et nous ne voulons pas prendre le bois de force ; nous sommes obligés d'en couper nous-mêmes de tout vert. A 8 heures 40 du soir, nous mouillons dans la petite crique qui conduit à Haï-phong ; nous n'avons plus de bois. J'envoie l'interprète Sam avec mes Chinois dans les villages voisins pour faire notre provision ; mais au bout de quelque temps ils reviennent les mains vides ; tout le monde se sauve. Nous descendons à terre pour couper des branches d'arbre, et à minuit, notre bois étant fait, nous nous mettons en route. Nous sommes de retour au Lou-to-kiang, le 14 décembre à 6 heures du matin.

14 *décembre.* — Pendant ma reconnaissance du Cua-loc, les mêmes bruits sur une attaque combinée des Chinois et des Annamites se sont reproduits à bord. Il est vrai aussi que l'inaction à laquelle sont condamnés mes gens est pour quelque chose dans cette surexcitation des esprits ; aussi faisons-nous nos préparatifs pour demain.

Je me rends à bord du *Son-tay* jusqu'à la douane, située un peu au-dessus de notre mouillage et où stationnent des radeaux de bois qui attendent un acquéreur. Je prie le mandarin de cette douane de me vendre de ce bois ; il s'exécute par peur, mais il le fait d'assez mauvaise grâce, je le lui paye plus qu'il ne me demande.

15 *décembre.* — Départ de l'expédition à 10 heures du matin pour descendre le Thaï-binh et remonter au fleuve Rouge par le Cua-loc. Vers 1 heure et demie, le *Lâo-kaï* touche en passant les îles à la hauteur de Haï

dzuong, et nous sommes obligés d'attendre la marée de cette nuit. La ville de Haï-dzuong que nous avons devant nous est la troisième ville du Tong-kin dans le bassin du fleuve Rouge, après Hâ-noï et Nam-dinh. Elle est construite à 6 ou 700 mètres du fleuve sur un canal qui la met en communication avec le Cua-loc, mais qui en ce moment est barré à son embouchure, près de la ville. Les fortifications sont faites d'après le système Vauban et ont été élevées au commencement du siècle. La ville marchande, qui occupe également le troisième rang au point de vue commercial, se trouve située entre le canal et la citadelle. Elle renferme une population d'environ 25 à 30,000 âmes.

Mon ami, le vice-roi, qui m'a si bien reçu la première fois, me fait supplier de ne pas traverser le fleuve pour aller lui faire une visite, car il aurait la tête coupée. Pour lui laisser la tête sur les épaules je reste à bord de mes navires. Malgré cela, il ne paraît pas bien rassuré de voir tous nos navires mouillés devant sa ville. Les remparts sont couverts de pavillons ainsi que de jonques de guerre qui tiennent toute la crique. Tout ce monde s'agite beaucoup. Le pauvre vice-roi, craignant sans doute que nous n'ayons l'intention de prendre sa ville, nous gratifie d'une canonnade des plus vives pour nous intimider.

16 *décembre.* — Nous flottons ce matin à 5 heures, mais nous laissons passer les plus gros flots avant de nous mettre en route. Arrivé à hauteur du canal qui conduit à Haï-phong, je me détache des navires avec ma chaloupe pour m'assurer s'il n'y aurait pas moyen de passer par cette voie à l'avenir.

A 8 heures 50 du soir, je suis de retour près du *Lào-kaï*, qui a éteint ses feux ; nous le prenons à la remorque du *Son-tay* pour rejoindre le *Hong-kiang*, qui doit nous attendre à l'entrée du Cua-loc et auprès duquel nous arrivons à minuit.

17 *décembre.* — Départ aujourd'hui à 4 heures du matin ; à midi et demi, nous éprouvons quelques difficultés pour passer à hauteur de la crique de Nam-dinh ; nous ne trouvons que 2^{m},30 d'eau, la marée a déjà baissé de 15 à 20 centimètres.

18 *décembre.* — Nous éprouvons encore quelques difficultés à la hauteur de la petite île que j'ai signalée.

Le *Hong-kiang* a touché, mais il était sorti du chenal.

A 11 heures 45, l'expédition entre dans le fleuve Rouge, qu'elle salue d'une

salve d'artillerie. Le fameux général et ses pavillons ne sont plus là pour nous arrêter. Vers 1 heure 20, nous venons mouiller devant la ville de Hong-yen, capitale de la province de ce nom. Cette ville est à 1 kilomètre environ dans l'intérieur. Nous avons fait 5 milles depuis la sortie du Cua-loc jusqu'ici. A moitié chemin, nous avons vu un arroyo assez large, qui doit aller au Cua-daï. Nous recevons à bord la visite de plusieurs mandarins de la ville ; le gouverneur ne vient pas, mais il nous envoie quelques cadeaux, un porc, des poulets et des canards. Je lui fait remettre une montre, une carabine de salon Lefaucheux à six coups et quelques petits objets. Nos visiteurs nous demandent tout ce qu'ils voient à bord, comme des enfants. Après leur départ, nous nous apercevons qu'ils ont fait main basse sur une foule de petits objets. Le gouverneur autorise un Chinois à nous fournir ce dont nous avons besoin ; ce sont les mandarins qui font toucher la note et qui en gardent le montant pour eux, ainsi que je l'apprends plus tard.

La ville de Hong-yen avait, il y a deux siècles environ, des factoreries portugaises et hollandaises. A cette époque, la ville était près de la mer.

19 *décembre.* — Départ de Hong-yen à 11 heures du matin. Nous marchons lentement pour chercher le chenal et à cause du courant qui est fort. Nous mouillons à 6 heures 1/2 du soir. La marée ne se manifeste ici que par un léger gonflement de 30 à 40 centimètres ; c'est le point le plus élevé qu'elle atteigne. Le fleuve possède une largeur moyenne de 1000 à 1500 mètres, mais tout son cours est parsemé de nombreux bancs de sable qui rendent, la première fois, la navigation difficile.

20 *décembre.* — Nous restons au mouillage pour nous mettre en quête de combustible. Celui qu'on nous a procuré à Hong-yen est tellement mouillé que nous ne pouvons l'utiliser. Je pars avec la chaloupe à la recherche du bois, j'ai mille peines à en trouver, et je ne rapporte encore que du bois vert.

21 *décembre.* — Nous partons à 7 heures et demie du matin pour venir mouiller à un village du nom de Bat-truong, situé à environ 3 milles au-dessous d'Hà-noï. Ce grand village n'est en quelque sorte qu'une grande fabrique de poterie, car tout le monde ici s'adonne à cette industrie. Le bois, qui nous a fait tant défaut, ces jours derniers, n'est pas rare à Bat-truong ; on ne voit partout que piles de bois.

22 décembre. — Les navires lèvent l'ancre à 7 heures 20 du matin, pour mouiller aussitôt un peu plus loin sous prétexte qu'il n'y a pas assez d'eau. Je suis malade, je reste dans ma cabine et laisse faire. On reste ancré toute la matinée et personne ne se préoccupe de chercher le chenal. On finit par passer avec 7 à 8 pieds d'eau. A 3 heures et demie du soir, nous venons mouiller devant Hâ-noï, au milieu du fleuve par 5 brasses d'eau.

23 décembre. — Hier soir, les chefs de la communauté cantonnaise sont venus nous souhaiter la bienvenue en nous apportant quelques cadeaux et nous ont invités aujourd'hui à une réception dans leur koueï-kouang (maison commune).

Hier et avant-hier, il nous arrivait à chaque instant de petits mandarins se disant envoyés par le vice-roi d'Hâ-noï et les principaux mandarins pour nous souhaiter la bienvenue; mais ils nous engageaient à attendre un peu pour donner le temps d'organiser une réception qui fût digne. Bien entendu, je ne m'arrête pas pour écouter toutes ces plaisanteries.

Depuis notre arrivée, les mêmes petits mandarins vont et viennent de la citadelle à la jonque où Ly-Ta-Lâo-Yé leur donne copie des dépêches du Yûnnân. Ly-Ta-Lâo-Yé leur demande des jonques pour pouvoir remonter au Yûnnân, dans cette saison des basses eaux; les petits mandarins disent qu'il faut attendre la réponse de Hué; dès que le roi aura donné des ordres, ils se mettront à notre disposition pour tout ce dont nous aurons besoin.

Grande panique dans la ville, tous les gens riches partent précipitamment. Les mandarins ordonnent de quitter Hâ-noï, pour faire le vide autour de nous et nous faire croire que le peuple a peur.

Nous assistons à la réception des Cantonnais dans leur koueï-kouang, où tous les principaux notables sont réunis. On nous sert le dîner chinois de rigueur en pareil cas.

24 décembre. — Je pars avec ma chaloupe pour explorer le fleuve en amont d'Hâ-noï, dans la direction de Son-tay et reconnaître le point extrême où nous pouvons remonter avec les navires, puisqu'il n'y a pas une seule barque à Hâ-noï; les mandarins les ont fait cacher avant notre arrivée et ont coulé celles qui ne partaient pas assez vite. Si je puis remonter avec mes navires au-dessus de Sont-ay, il me sera plus facile de me procurer des barques et des gens pour les conduire, car de ce côté la surveillance des man-

darins ne peut s'exercer aussi rigoureusement ; nous pouvons aussi plus facilement communiquer avec le Yùn-nân.

Un mille au-dessus de notre mouillage vis-à-vis l'entrée du Song-ki, commence une île d'une assez grande étendue, qui laisse un passage assez large du côté de la rive gauche ; mais à peine y sommes-nous engagés avec le *Son-tay* que nous nous voyons contraints à revenir sur nos pas pour prendre le petit passage de la rive droite, que nous suivons pendant près d'une heure et demie avant d'atteindre à l'extrémité de l'île. Un peu plus loin, nous contournons par la rive droite une autre île qui coupe le fleuve en deux. Deux ou trois mille au-dessus de cette île, nous trouvons de grands bancs de sable partagés par quatre passes, dont la plus profonde longe la berge de la rive droite, mais possède un assez fort courant et renferme des tourbillons. Une fois parvenus à l'extrémité des bancs, nous éprouvons quelques difficultés à trouver un passage pour revenir au milieu du fleuve. Ce passage contient en ce moment juste la quantité d'eau nécessaire pour le *Lào-kaï*, le *Hong-kiang* et la jonque ; au delà il n'y a plus de difficultés jusqu'à Son-tay, où nous arrivons à 6 h. 20 du soir. Depuis les bancs nous avons fait O. et O. 1/4 S.

25 *décembre.* — Nous partons de Son-tay à 8 heures du matin pour retourner à Hà-noï. A 9 h. 15 nous arrivons en face du petit canal qui communique avec le Thaï-binh et auquel les missionnaires espagnols faisaient sans doute allusion ; mais en ce moment il ne renferme pas une goutte d'eau dans la partie qui communique au fleuve. Du côté opposé, sur la rive droite, nous apercevons un des nombreux bras du fleuve, qui forme le Daï et passe près de la ville de Ninh-binh.

Nous venons mouiller à l'entrée des bancs que j'ai signalés plus haut, pour reconnaître s'il n'y aurait pas une passe plus profonde que celle par où nous sommes montés hier. Brocas m'assure que la passe du milieu n'a pas moins de 3 mètres d'eau. Nous nous y aventurons, mais au bout de quelques instants, nous ne pouvons plus en sortir ; nous passons la nuit échoués au milieu de sables mouvants qui nous entraînent sans que nous puissions nous dégager.

26 *décembre.* — Nous finissons par sortir des bancs. Cette fois, je ne suis que trop convaincu que le seul passage convenable pour faire pénétrer mes navires en ce moment est le premier que nous avons pris pour monter à Son-

tay. Nous sommes de retour à Hâ-noï à midi 35. Il y a d'ici à Son-tay, 30 à 32 milles. Une lettre du commissaire Ly est parvenue à bord pendant mon absence. Il y est question du général Fang et de la fameuse réponse de Hué.

Le général Fang a répondu à Ly qu'il adresse un rapport à la cour sur la proposition que je lui ai faite de chasser les bandits de Lâo-kaï, mais il ne peut prendre sur lui une telle décision.

Quant à la réponse de Hué, au sujet de mon passage, Ly ne dit ni oui ni non; mais le gouvernement annamite n'a pas été informé officiellement par le vice-roi de Canton, qui est l'intermédiaire officiel entre la Chine et l'Annam. Le pauvre Ly cherche tous les moyens pour m'empêcher de remonter en Chine.

27 *décembre*. — Les autorités d'Hâ-noï font demander une entrevue pour aujourd'hui; le vice-roi fait dire qu'il ne pourra y assister, mais qu'il y aura le trésorier et le chef militaire de la province. On doit nous prévenir quand les mandarins seront prêts. Vers 11 heures, on vient nous dire que les mandarins nous attendent au koueï-kouang des Cantonnais. MM. Millot, Bégauld et Fargeau, les capitaines du *Lâo-kaï* et du *Hong-kiang* et mon secrétaire Ly-Ta-Lâo-Yé m'accompagnent, ainsi que les deux lieutenants ayant avec eux chacun dix hommes. Nous arrivons au Koueï-kouang, devant lequel on a disposé une haie de soldats armés de piques, de lances, de grands sabres et de quelques mauvais fusils à pierre et à mèche : c'est l'escorte de nos mandarins. Après les banalités d'usage, j'entre en matière par la demande de barques pour remonter au Yûn-nân, et tout l'entretien roule sur ce chapitre. Le trésorier, qui parle au nom du vice-roi, répond à toutes mes demandes par un refus, étant sans ordre du roi, mais proteste contre les menaces que les autorités auraient faites aux populations pour les empêcher de nous louer des barques ou de nous fournir des équipages. Décidément, ce sont de grands fourbes que ces mandarins annamites. Il est décidé que je ferai une demande officielle au vice-roi. Je prends de nouveau le trésorier à partie sur les préparatifs militaires que l'on fait à mon intention en levant partout des troupes dans le Tong-kin, et sur les menaces de mort que l'on profère contre ceux qui entreraient en relations avec nous pour nous fournir des vivres ou des renseignements. Bien entendu, il se met à rire en disant que ce n'est pas possible, et se confond en protestations de toutes sortes et en courbettes.

Je demande ensuite quelqu'un pour m'accompagner chez Mgr Puginier, évêque français, qui a sa résidence à peu de distance d'Hâ-noï ; on me répond qu'on portera ma demande au vice-roi et qu'on me fixera ce soir, mais qu'il vaudrait peut-être mieux que Monseigneur vînt ici, puisque je tiens à le voir. On ne veut pas que je voie le pays, car on redoute les dispositions des populations, qui sont tenues dans le plus grand esclavage. Vers 8 heures du soir, l'homme à la plaque vient en rampant me prévenir qu'un officier est en route pour aller chercher Mgr Puginier. Je lui témoigne mon mécontentement de n'avoir pas été avisé du départ du courrier, car j'avais à écrire à Monseigneur. L'homme à la plaque me répond qu'on dépêchera un second courrier pour porter ma lettre et qu'il arrivera aussi vite que le premier. Je m'empresse d'écrire à Mgr Puginier pour lui témoigner tout le plaisir que nous aurons à le voir, mes compagnons et moi, soit en nous rendant auprès de lui, soit qu'il préfère venir à Hâ-noï pour visiter nos navires.

Cet homme à la plaque est un métis chinois au service des Annamites, qui lui ont donné une grande médaille qu'il porte toujours pendue au cou ; c'est lui qui est chargé de nous communiquer tout ce que ces derniers ont à nous dire.

Je fais faire ma demande de barques au vice-roi, par Ly-Ta-Lâo-Yé, en une lettre chinoise seulement, sur laquelle j'appose mon sceau, et j'y joins une copie de la dépêche du Yûn-nân sur ma mission.

28 *décembre*. — Je suis malade et garde le lit toute la journée. Les mandarins me font dire que ma lettre à Mgr Puginier est partie hier soir. Ils nous prodiguent les sourires et les paroles mielleuses, mais ils défendent au peuple de venir voir nos navires, et, afin de faire le vide autour de nous, répandent le bruit qu'on va se battre.

29 *décembre*. — Mgr Puginier arrive vers 4 heures du soir, M. Millot va au-devant de lui et l'amène à bord pour dîner. Je me lève pour recevoir Monseigneur, car je suis toujours aussi malade qu'hier.

Mgr Puginier est parti le 28 décembre, à 4 heures du soir, de sa résidence de Ké-so et a fait deux fortes étapes en vingt-quatre heures en voyageant toute la nuit. Il était venu pour la première fois à Hâ-noï, il y a quatre ans, mais seulement dans les faubourgs et en se cachant. Ce voyage, fait à la demande des autorités de la capitale, fait le plus grand plaisir à Monseigneur,

sans compter celui de voir des compatriotes. Il est accompagné de M. Dumoulin, son grand vicaire, qui est, comme moi, de l'arrondissement de Roanne.

Les mandarins craignaient que je ne partisse sans rien dire pour la résidence de Mgr Puginier, avec ma chaloupe, ainsi que je l'avais fait pour le voyage à Son-tay ; aussi des ordres ont-ils été donnés sur toute la ligne pour qu'à chaque relais les hommes soient prêts à partir sans retard. Ma lettre est parvenue à Mgr Puginier par le second courrier au moment où il se mettait en route. Nous passons une charmante soirée avec Monseigneur et M. Dumoulin ; malheureusement je suis obligé de les quitter de bonne heure pour me reposer, et ces messieurs nous quittent à 11 heures du soir pour aller coucher à terre.

J'ai reçu aujourd'hui la réponse du vice-roi à ma demande au sujet des barques dont j'ai besoin pour remonter au Yûn-nân : toujours refus formel, accompagné de flagorneries de tout genre et de raisonnement à la façon annamite.

30 *décembre*. — Je garde le lit une partie de la journée, Mgr Puginier et M. Dumoulin viennent passer quelques moments au milieu de nous.

31 *décembre*. — Mgr Puginier, qui déjeune et dîne à bord avec M. Dumoulin, nous fait un magnifique cadeau de fruits et gâteaux du pays. Les mandarins travaillent Monseigneur pour qu'il me persuade que je ne puis remonter au Yûn-nân par le fleuve Rouge : il n'y a pas d'eau, et puis toujours les fameux rebelles aux Pavillons Noirs qui sont établis à Lào-kaï.

1er *janvier* 1873. — Les équipages et le personnel européen, en grande tenue, assistent à la messe dite par Mgr Puginier dans une petite chapelle située à l'entrée de la ville. Les matelots sont armés de leur chassepot. J'ai dû garder le lit pendant toute la matinée et n'ai pu assister à cette cérémonie.

2 *janvier*. — Je suis mieux dispos aujourd'hui et je puis commencer à m'occuper un peu des affaires. A 4 heures du soir, je descends à terre pour inviter Mgr Puginier à venir dîner à bord.

3 *janvier*. — J'écris aujourd'hui au vice-roi en lui retournant sa lettre du 29 décembre et lui réitérant ma demande contenue dans ma lettre du 27, au sujet des barques dont j'ai besoin. Je le préviens qu'il aura à me payer 10,000 taëls d'indemnité par mois, pour les frais qu'il m'occasionne en me retenant

ici ; quant au préjudice qu'il fait subir à l'entreprise en retardant la livraison des armes dont les autorités du Yûn-nân ont le plus grand besoin et ajournant le transport des métaux, il n'appartient qu'aux autorités de cette province d'en fixer le chiffre, mais il sera lourd.

Les mandarins répandent, depuis quelque temps, le bruit que nos navires tiennent cachés dans leur flanc de nombreux soldats et que quelques-uns seulement montent sur le pont ; il y a aussi dans ces bateaux des machines infernales que nous ne montrons pas, mais dont nous allons nous servir pour incendier la ville et exterminer les habitants. Cela dans le but de faire évacuer la ville pour faire le vide autour de nous. D'un autre côté, les mandarins sont persuadés que nous ne sommes qu'une avant-garde de Saïgon et que nous venons conquérir le Tong-kin.

L'intervention du *Bourayne* les entretient dans cette idée.

L'homme à la plaque et tous les Annamites qui viennent à bord cherchent bien à glisser leurs regards dans la machine et dans les panneaux; mais comme il y a toujours des personnes occupées à travailler dans la machine et que du dehors on ne distingue pas très bien, ils aperçoivent des choses impossibles, bien entendu.

Cependant la panique que les habitants d'Hâ-noï ont éprouvée à notre arrivée se calme un peu ; quelques-uns reviennent.

Les mandarins sont bien désireux de voir nos navires ; aussi, voulant leur en donner l'occasion sans avoir l'air de satisfaire leur curiosité, j'invite à une collation à bord les trois hauts fonctionnaires de la ville.

Mgr Puginier nous quitte aujourd'hui à 3 heures du soir pour retourner dans sa mission. Je fais cadeau à M. Dumoulin de deux longues-vues, avec le dictionnaire du P. Legrand et quelques menus objets pour ses chrétiens.

4 janvier. — A midi sonnant, nos mandarins arrivent ; chaque navire les salue de trois coups de canon. Nous avons plus de visiteurs que nous n'en souhaitons : il y a le trésorier, le général, le secrétaire du vice-roi (lui-même ne vient pas, prétextant être malade), et deux autres mandarins avec une suite nombreuse. Nous les faisons assister à un branle-bas de combat pour leur faire voir la puissance de nos canons et de nos fusils ; puis nous leur montrons en détail nos machines afin qu'ils puissent bien se convaincre qu'il n'y a là rien

de diabolique ; malgré cela ils se figurent que tout n'est que magie dans ces machines qu'ils s'obstinent à prendre pour des machines de guerre.

Nous passons à table ensuite et ils nous font l'honneur de trouver le champagne très bon ainsi que quelques vins doux d'Espagne ; le vin rouge ne leur convient pas, ils ont le goût des Chinois sous ce rapport. Ils nous quittent vivement impressionnés de tout ce qu'ils ont vu et nous les saluons de nouveau de trois coups de canon.

J'ai fait tout ce que j'ai pu pour leur faire croire à des êtres surnaturels et à nos machines infernales. Ils ne se sont évidemment rendus à mon invitation que dans le but de se rendre compte de ce qu'il y a à bord de ces fameux navires qui ont l'audace de venir mouiller devant leur capitale.

J'ai profité de la circonstance pour réclamer encore les barques nécessaires à mon voyage au Yûn-nân. Je ne demande pas que les autorités me les procurent, mais seulement que le vice-roi par une proclamation annonce aux négociants qu'ils sont libres de me fournir les barques et les bateliers dont j'ai besoin pour effectuer mon voyage. Ils m'ont répondu comme toujours qu'il n'y a pas d'ordre du roi et qu'il faut attendre. Je leur demande s'ils ont attendu l'ordre du roi pour défendre au peuple de nous procurer des vivres et des barques en question. « Ce sont les lois de notre pays, me disent-ils, d'empêcher par tous les moyens l'envahissement de notre territoire à tout étranger. »

Dès lois comme celles-là, dont le but est d'interdire le pays aux étrangers uniquement pour permettre aux mandarins d'exercer avec plus de sécurité leur oppression sur un peuple, sont rayées du Code de la civilisation. D'ailleurs c'est en vertu de ces mêmes lois qui permettent aux Chinois l'entrée du pays, que je suis au Tong-kin.

6 *janvier*. — Nous allons ce matin faire le tour de la citadelle, les capitaines du *Lâo-kaï* et du *Hong-kiang*, M. Bégaud et moi, suivis d'une escorte de dix Chinois. Comme nous passons devant les portes, on s'empresse de les fermer, comme si l'on craignait que nous n'ayons l'intention de pénétrer dans la citadelle de vive force. Les remparts sont aussitôt couverts de pavillons et de soldats qui s'agitent comme pour repousser une attaque.

La ville marchande qui se trouve devant la citadelle, s'étend le long du fleuve sur un espace d'environ 2 kilomètres et peut avoir 1 kilomètre en

profondeur en partant du fleuve. J'estime sa population à 100,000 âmes. Pour faire les 700 à 1000 mètres qui séparent le fleuve de la citadelle et atteindre la porte de l'Est, en traversant en droite ligne la ville marchande, il faut compter dix à douze minutes.

La citadelle a la forme d'un carré et peut mesurer environ 350 mètres de tour. Construites d'après le système Vauban, les murailles sont percées de cinq portes surmontées de toits superposés comme ceux des pagodes. Les fossés sont larges, mais en beaucoup d'endroits il y a peu d'eau. Les approches de chaque porte sont défendues par une demi-lune, entourée d'un fossé qui communique avec les fossés des remparts.

7 *janvier*. — Nous recevons la visite du colonel Tsaï, qui vient avec une escorte de cinquante soldats, de la part du général Tchèn, commandant des troupes chinoises en garnison à Bac-ninh et Thai-nguyen. Il nous dit qu'il est envoyé par son général à la suite de nombreuses dépêches que celui-ci reçoit des Annamites qui nous représentent comme l'avant-garde des brigands de Saïgon venant conquérir le Tong-kin, tout en se disant chargé d'une mission pour les autorités du Yûn-nân. Loin de prêter son appui aux Annamites qu'il connaît fort bien, le général Tchen veut au contraire se mettre à ma disposition pour me faciliter mon passage si j'ai réellement une mission des autorités du Yûn-nân. Il est vrai, en effet, que depuis notre arrivée au Tong-kin, les Annamites s'adressent partout pour qu'on les aide à nous chasser. Ils ont écrit lettre sur lettre à Canton et au Kouang-si pour obtenir le concours des troupes chinoises. Il est résulté de tout cela que le fou-ta (gouverneur) du Kouang-si a donné ordre au général Tchèn de prendre des renseignements sur cette affaire et de lui adresser un rapport. Les Annamites ont aussi travaillé Tchèn, en lui disant que je veux me faire passer pour l'agent des mandarins du Yûn-nân, mais que les dépêches dont je suis porteur ont été fabriquées par moi. Le colonel Tsaï vient donc pour faire une enquête à ce sujet et savoir ce qu'il y a de fondé dans le dire des Annamites. Ly-Ta-Lao-Yé lui communique mes pouvoirs et lui en donne une copie pour le général Tchèn. Ces infamies de la part des Annamites ne l'étonnent guère, mais il est indigné de l'audace que ceux-ci montrent en cette circonstance ; aussi se propose-t-il d'aller trouver le vice-roi auquel il fait demander pour demain une entrevue. Je l'invite à dîner avec nous à bord du *Lâo-kaï*,

et nous voilà amis : il se trouve précisément connaître plusieurs de mes connaissances.

8 *janvier*. — Tsaï-Tâ-Jen n'a rien pu obtenir du vice-roi, mais il lui a dit de rudes vérités. Il est furieux de sa manière d'agir à notre égard et aussi pour des réclamations qu'il avait à faire au sujet des vivres pour ses soldats qu'on ne lui fournit pas.

9 *janvier*. — Tsaï-Tâ-Jen nous invite à un grand dîner qu'il donne aux principaux notables de la colonie chinoise d'Hâ-noï. Je crois plutôt que c'est la colonie chinoise qui donne cette fête, mais que c'est lui qui en fait les honneurs. Nous y allons, M. Millot et moi, accompagnés de deux capitaines et de Ly-Ta-Lâo-Yé. Il y a une dizaine de chanteuses et autant de musiciens.

Le colonel Tsaï me dit qu'il n'y a rien à espérer des Annamites qui tiennent ces malheureuses populations du Tong-kin sous le joug comme des esclaves. Il me dit aussi que la province du Kouang-si a l'intention de s'emparer du delta du fleuve et de toute la partie du Tong-kin qui s'étend du Yûn-nân à la mer, afin de se débarrasser de cet importun voisin.

10 *janvier*. — Le colonel Tsaï nous quitte aujourd'hui pour aller rendre compte de sa mission au général Tchèn. Il nous promet de revenir bientôt pour contraindre les Annamites à nous laisser circuler sur le fleuve. Je crois que si Tchèn l'écoutait, il viendrait immédiatement prendre la ville d'Hâ-noï.

13 *janvier*. — Depuis plusieurs jours nous ne cessons de faire des démarches auprès des autorités annamites, toujours pour obtenir les fameuses barques.

Du 23 décembre au 7 janvier, le fleuve a baissé de $0^{m},30$, il est resté stationnaire depuis cette date jusqu'à ce jour.

Nous n'avons pu apercevoir le soleil depuis le 5 janvier, le temps étant toujours couvert ; les brumes qui nous enveloppent la nuit, tombent en pluie fine dès le matin. Le thermomètre est quelquefois descendu la nuit à 10 degrés centigrades au-dessous de zéro, mais il remonte à 15 pendant le jour. Aujourd'hui le temps est plus doux et moins couvert, le thermomètre est monté à 17°.

14 *janvier*. — Je me décide à quitter le mouillage d'Hâ-noï, avec tous mes navires pour remonter plus haut et éviter les tracasseries des Annamites. Si nous pouvons atteindre un peu au-dessus de Son-tay, nous trouverons barques

et bateliers très facilement, les Chinois promettent de me fournir tout ce dont j'aurai besoin.

A 8 heures du matin, nous sommes obligés de mouiller à un mille et demi, au-dessus d'Hâ-noï. Le passage de la première île, sur la rive droite, n'a que 8 pieds d'eau ; le fleuve a beaucoup baissé la nuit dernière. Il est inutile d'aller plus loin avant de savoir si nous pourrons passer aux bancs de sable en aval de Son-tay. Je pars avec ma chaloupe pour m'assurer du fait. Impossible de passer, il n'y a que 2 mètres d'eau, il nous manque 0^{m},25.

15 *janvier*. — Au point du jour, je pars de nouveau avec ma chaloupe et quelques matelots pour aller chercher des jonques cachées dans une crique près de Son-tay, que les propriétaires nous indiquent. Nous ramenons quatre jonques à la remorque, une grande et trois petites, et sans perdre de temps nous commençons l'installation et le chargement. Une des petites jonques se trouve mauvaise, nous partirons seulement avec trois ; du reste, c'est tout ce que l'on pourra distraire de matelots des navires pour les conduire.

16 *janvier*. — Le colonel Tsaï arrive porteur de trois dépêches du général Tchèn, pour les vices-rois d'Hâ-noï et de Son-tay et pour moi. Le général Tchèn somme les vices-rois de ces deux villes d'avoir à me laisser librement circuler pour le compte des mandarins du Yûn-nân et de me fournir les barques et les bateliers dont j'ai besoin. Dans le cas où l'on refuserait d'obéir à son ordre, il viendra lui-même à la tête de ses troupes pour me faire donner les barques et protéger mon passage.

Nous avons beaucoup à faire pour gréer les barques qu'on nous a livrées dépourvues de tout, même de gouvernail. Des fournisseurs tong-kinois ne demandent pas mieux que de nous vendre tout ce dont nous avons besoin, mais ils voudraient avoir l'air de céder à la force pour échapper au châtiment que les mandarins ne manqueraient pas de leur infliger. Nous avons recours à ce moyen pour ne pas les compromettre.

17 *janvier*. — Malgré la menace du général Tchèn, les mandarins annamites ne se montrent pas plus accommodants ; ils déploient une très grande activité, surtout le vice-roi Tchine, craignant que nous n'ayons l'intention de les attaquer. Le vice-roi cherche à gagner du temps en nous priant d'attendre les ordres du roi, cinq ou six jours au plus ; mais il ne peut rien faire d'ici là,

il perdrait sa tête. En attendant nous sommes l'objet, de la part des mandarins, d'un espionnage en règle. On prévient M. Millot que plusieurs d'entre eux sont cachés dans une maison qui leur permet de voir tout ce qui se passe à bord des navires, il envoie quelques Chinois pour vérifier le fait; mais à l'approche des hommes, nos gaillards s'échappent par une croisée de derrière en laissant une partie de leurs vêtements et leur boîte à bétel pour mieux courir.

Nos jonques sont prêtes à partir demain. Vers le soir, le vice-roi me fait dire qu'il lui est impossible de me faire fournir quoi que ce soit par ses mandarins : question de sa tête; mais il a fait dire secrètement à Long-Siéou-Yé de se mettre à ma disposition dès que j'aurais dépassé Son-tay. Évidemment, c'est la peur du général Tchèn qui lui fait tenir ce langage, et puis il me voit décidé à partir quand même. Ce Long-Siéou-Yé est le premier lieutenant de Liéou-Yûen-Fou, chef des Pavillons-Noirs, et commande un détachement de ces derniers à Kouen-cé. Il viendra, me dit-on, dans la nuit, secrètement. pour s'entendre avec moi.

Pour fêter mon départ, je donne ce soir un festin à nos amis. Le colonel Tsaï, notre ami Kin, le hétzang ou chef de la communauté cantonnaise, y assistent, ainsi que les capitaines des canonnières et d'autres. Comme tout se passe à Hà-noï, je préviens de faire attendre Long-Siéou-Yé s'il se présente. La soirée se prolonge fort tard, mais je ne peux pas laisser là mes invités. Nous avons là, bien entendu nos chanteuses et nos musiciens, selon l'usage; j'avais chargé Ly-Ta-Lâo-Yé d'organiser la fête et il fait bien les choses. Enfin mes invités sont contents et c'est tout ce que je désire. Comme je dois quitter Hà-noï demain matin, au point du jour, pour remonter au Yûn-nân, je fais à ces derniers mes adieux. Je remets à Tsaï, pour le général Tchèn, un grand sabre de cavalerie, deux revolvers 12^{mm} avec deux cents cartouches, et une jumelle; à lui-même, un revolver 7^{mm} et cent cartouches; enfin à Kin, une carabine 12^{mm}. Il est 4 heures du matin quand je rentre à bord; je m'informe de Long-Siéou-Yé : personne n'est venu. On croit cependant que celui-ci est descendu à Hà-noï. Le vice-roi aurait dit au hé-tzang de s'entendre avec le lieutenant des Pavillons-Noirs pour me fournir des jonques. D'après ce que je vois, il a terriblement peur, il ne sait trop que faire d'après la dépêche de Tchèn-Tong-Lin, et d'un autre côté il ne voudrait pas avoir l'air de céder officiellement.

18 *janvier*. — Départ à 7 heures du matin, avec la chaloupe et les trois jonques. Celles-ci sont armées et montées par 30 Chinois et 9 Européens, non compris mon mandarin Ly-Ta-Lào-Yé, son secrétaire, ses domestiques et les miens. Nous comprenons un total effectif de 50 personnes. Nos navires, qui sont mouillés devant l'île, doivent aller reprendre leur position devant Hâ-noï ; nous étions mieux ici pour nos préparatifs et pour les Tong-kinois, qui pouvaient venir à bord sans être vus.

Ces jours derniers, les mandarins me voyant décidé à remonter le fleuve, me disaient qu'il n'y avait pas une goutte d'eau dans le haut et que je ne pourrais passer. D'ailleurs les sauvages et les rebelles sont là qui ne feraient qu'une bouchée de nous. Je leur ai répondu que je connaissais tout cela et que rien ne pouvait me faire peur ; ce que voyant, les mandarins m'ont donné à entendre que le général Ong, qui commande dans le haut un corps d'armée contre les rebelles et les montagnards, pourrait bien m'empêcher de passer et qu'il avait peut-être des ordres à cet égard. A les entendre, ce fameux général est un homme terrible.

Aujourd'hui, nous mouillons au-dessus de la deuxième île, à 4 heures du soir. Nous n'avons pas fait beaucoup de chemin, il faut que nos hommes fassent connaissance avec leur barque.

19 *janvier*. — A 6 heures du soir, nous mouillons à 4 milles au-dessous de Son-tay. Amoy et un autre, qui ont manqué le départ, nous rejoignent et nous disent que Fang, vice-roi de Son-tay, vient d'arriver à Hâ-noï pour me voir. Je pense que c'est pour arranger l'affaire avec le vice-roi. Une lettre que M. Millot m'a écrite un peu plus tard pour me rendre compte de ce qui s'est passé après mon départ, me dit que le vice-roi de Son-tay espérait encore retarder mon départ. Il avait fait venir Mgr Puginier à Hâ-noï et voulait qu'il m'écrivît pour m'engager à redescendre et attendre les ordres du roi. Il avait d'ailleurs, disait-il, donné des ordres au général qui commande à Kouencé pour m'empêcher de passer, il était donc inutile que j'allasse plus loin. Mgr Puginier répondit qu'il n'avait aucune autorité pour me donner des conseils et que mieux que personne je savais ce que j'avais à faire.

20 *janvier*. — Nous arrivons devant Son-tay à 9 heures du matin. La citadelle, qui est située à 700 ou 800 mètres du fleuve, est reliée à celui-ci par des faubourgs dont la population peut atteindre 15,000 âmes environ. La ci-

tadelle est de second ordre, et chaque côté mesure à peu près 500 mètres ; mais elle est la résidence du chef militaire du Tong-kin, le prince Hôang-Kéien. Malgré la défense faite au peuple par les mandarins de nous regarder passer, il y a foule sur les berges. Tout ce monde nous regarde et ne peut cacher la joie qu'il a de nous voir ; ce sont des gambades et des éclats de rire continuels, une grande partie de la population nous accompagne ainsi très loin, puis d'autres groupes reprennent, mais on ne veut pas nous aider à tirer à la cordelle : les mandarins sont là. Cependant ces derniers ont fait les morts jusqu'ici. Probablement qu'en l'absence du vice-roi, qui est descendu à Hâ-noï, il n'y a pas d'ordre ; je ne m'en plains pas.

Nous avons beaucoup d'eau et la route est facile. Si nous avions pu franchir les bancs avec nos canonnières, tous nos navires auraient pu monter jusqu'ici et même jusqu'à la rivière Claire. C'était bien mon rêve de conduire ma flottille en cet endroit pour rester maître du haut du fleuve et pouvoir communiquer avec le Yûn-nân.

21 *janvier*. — Nous traversons quelques bancs pour venir accoster sur la rive gauche au village de Oûen-tcheou, où nous nous procurons trois sampans en bambous. Un peu plus haut, nous atteignons l'embouchure de la rivière Claire. On lui donne généralement ici le nom d'un grand village, Sun-ki, la ville marchande. Au-dessus de cette dernière ville, les bateliers donnent à la rivière le nom de Hô-yang parce qu'elle vient de cette localité, mais son véritable nom sur tout son parcours est Tsin-hô, ou rivière Claire. A l'embouchure de cette rivière se trouve une douane annamite et un petit village qui porte le nom de Tuyen-hô.

Il nous est arrivé aujourd'hui deux mandarins de Son-tay, venant de la part du vice-roi. Ils me demandent pourquoi je suis parti sans rien dire. Je leur dis qu'il y a assez longtemps qu'ils sont prévenus, beaucoup trop longtemps même. C'est que le vice-roi, disent-ils, voulait nous faire accompagner. Je leur réponds que je n'ai aucun besoin de leur escorte, mais seulement de barques et de bateliers. Aujourd'hui que je suis en route, je n'ai même plus besoin de barques ; mais il me faudrait des coolies pour tirer à la cordelle. Ils me disent d'attendre deux jours et le vice-roi me donnera tout ce qu'il me faudra. Je n'attendrai pas une minute, ils n'ont qu'à donner des ordres dans les villages qui sont devant nous et je trouverai autant de monde que je voudrai pour

m'aider, le peuple ne demande pas mieux, mais ce sont eux qui le leur défendent sous les peines les plus sévères. Voyant que je continue ma route sans les écouter, ils regagnent la terre à bord de leurs sampans pour rejoindre les soldats qui leur servent d'escorte. Nous apercevons bientôt ceux-ci qui suivent la rive dans la même direction que nous et qui font évacuer tous les villages dans la crainte que nous ne trouvions quelqu'un pour tirer à la cordelle. J'ai bien un moment la tentation d'aller leur donner la chasse ; mais nous avons notre route à faire.

22 *janvier*. — Nous traversons de grands bancs pour venir mouiller à l'embouchure de la rivière Noire. Les riverains nomment ici cette rivière Tsong-pô, du nom d'un grand village qui est le *point terminus* de la navigation pour les barques du fleuve Rouge. Nous avons fait bien peu de route jusqu'ici, le vent nous a complètement fait défaut et d'un autre côté il est impossible de tirer à la cordelle au milieu des grands bancs.

Nos soldats d'hier nous suivent toujours en observant nos mouvements ; les mandarins ne doivent pas être éloignés.

23 *janvier*. — Nous restons toute la journée mouillés contre le grand banc qui se trouve à l'embouchure de la rivière. La chaloupe, qui a un tirant d'eau de $1^{m},50$, s'est échouée ce matin sur un banc de sable mouvant qui s'est formé cette nuit ; hier soir, à ce même endroit, il y avait 5 mètres d'eau, en ce moment, elle glisse avec le banc par 3 pieds d'eau.

Au confluent de la rivière Noire et du fleuve, le passage est très difficile, le chenal se trouve déplacé en moins d'une journée par des bancs de sables mouvants qui descendent lentement entraînés par le courant. Lorsque après les hautes eaux, les eaux se retirent, elles découvrent dans cet endroit des bancs énormes et très élevés qui tiennent toute la largeur du fleuve, et dans lesquels elles se creusent des passages qui deviennent chaque jour plus profonds. Du côté où porte le courant, le banc forme une berge de 5 à 6 mètres de haut que l'eau mine par sa base ; aussi est-il dangereux de passer trop près. Cette nuit nous avons été obligés de changer de mouillage pour éviter les éboulements. Ce matin, il nous est encore arrivé deux mandarins de Son-tay pour nous prier d'attendre un peu, les autorités étant décidées à nous faire escorter et à nous fournir des matelots. Le vice-roi aurait reçu deux dépêches, l'une du vice-roi d'Hâ-noï, l'autre du général Tchèn, qui le prient de s'occuper de

nous. Je fais aux mandarins l'accueil que méritent ces ouvertures. Vers midi, il m'arrive deux nouvelles dépêches, celles-ci de Hung-hôa qui me préviennent qu'il est tout à fait impossible de remonter plus haut. Nous verrons bien.

24 *janvier*. — Notre chaloupe est toujours retenue sur son banc, elle a descendu pendant la nuit de 400 à 500 mètres.

Je gagne la terre pour aller acheter du bois et quelques provisions dans un grand village du nom de Tsang-hô, qui se trouve sur la rive droite de la rivière Noire, et qui sert de marché aux radeaux de bambous qui viennent du haut de la rivière, et à quelques autres produits. J'éprouve quelques difficultés de la part des chefs à me faire donner ce que je demande en offrant de payer le prix qu'ils veulent. Le peuple est très sympathique, mais il a peur de se compromettre.

Pendant que je suis à terre, la chaloupe se dégage toute seule des bancs qui l'entraînaient ; craignant de rencontrer d'autres passages semblables, je me décide à renvoyer à Hà-noï la chaloupe qui nous fait perdre du temps.

25 *janvier*. — Nous nous arrêtons jusqu'à midi devant Hung-hoa. On me dit que le fameux Long-Siéou est ici, avec cent Pavillons ; Noirs mais il ne vient pas me voir. Un mandarin annamite se présente de la part des autorités de la ville et nous prie d'attendre un peu, on pourra nous faire accompagner et nous fournir des coolies. Bien entendu, il ne nous conseille pas de remonter beaucoup plus haut, d'abord il n'y a pas d'eau, et puis les rebelles !

La citadelle est à 300 ou 400 mèt. du fleuve et peut avoir 500 à 600 mèt. de tour. Les murs en briques qui n'ont guère plus de 10 pieds de haut, sont entourés d'un fossé peu large ; quelques chevaux de frise en défendent les approches. La ville marchande consiste uniquement en un faubourg de peu d'importance où quelques Chinois peu fortunés tiennent des boutiques. En somme, cette ville n'est qu'un camp retranché où demeurent les mandarins et quelques soldats.

Les cent Pavillons Noirs qui sont ici avec Long-Siéou-Yé ont été demandés en hâte pour garder la ville et nous empêcher de passer. Cependant le vice-roi d'Hà-noï disait avoir donné des ordres à Long-Siéou-Yé pour me fournir des barques. Je reconnais bien là la politique annamite.

Quelques Pavillons Noirs viennent d'un air piteux sur la rive pour examiner nos jonques ; mais je leur dis que si quelqu'un d'entre eux a le malheur de lever la main sur nous, je profiterai de l'occasion pour les exterminer jusqu'au dernier.

26 *janvier*. — Favorisés par une petite brise, nous venons mouiller à 5 h. 1/2 au-dessus du grand village Mé-yé. De chaque côté du fleuve commencent de petites collines boisées. On traverse toujours d'une rive à l'autre au milieu de bancs qui n'offrent aucune difficulté ; le courant n'est pas fort et il y a assez d'eau. Nous avons enfin trouvé quelques coolies pour tirer à la cordelle.

Des champs de canne à sucre qui ont très belle apparence s'étendent depuis la rivière Claire. Il y a aussi du ricin en quantité et beaucoup de tabac.

27 *janvier*. — Nous avons fait peu de route aujourd'hui, le vent est peu favorable et nous n'avons pas cessé de longer les bancs d'une rive à l'autre. La navigation est facile pour de petits vapeurs. La plaine s'étend toujours sur la rive gauche. A notre droite, une chaine de montagne boisée et assez élevée apparait dans l'intérieur.

28 *janvier*. — Le brouillard tombe en pluie fine toute la journée. Nous avons moins de bancs de sable et le fleuve est aussi large ; quelques monticules font leur apparition sur la rive gauche ; à notre droite suivent toujours des collines assez rapprochées du fleuve.

29 *janvier*. — C'est le premier jour de l'an chinois et annamite ; aussi laissons-nous nos Chinois faire la fête dans le petit village devant lequel nous sommes mouillés. Nous allons passer la journée au grand village Yuen-tsen-tan, qui se trouve sur la rive opposée. Malgré ce jour de fête, nous faisons quelques provisions, car on nous assure que plus haut nous ne trouverons rien.

L'influence des mandarins annamites est déjà très faible ici. Le village de Yuen-tsen-tan, ainsi que celui qui lui fait face sur l'autre rive, étaient occupés en juillet 1872 par les troupes de Hoang-Tsong-In, chef des Pavillons Jaunes. L'officier qui commandait ce village l'a remis aux mains des Annamites, en septembre dernier, moyennant une indemnité.

Le brouillard intense que nous avions ce matin s'est dissipé pour faire place au soleil, avec la fin de la première lune. Du 1er au 24 de cette même lune,

le thermomètre a varié de 10 à 15°, mais il s'est plus fréquemment tenu entre 12 et 15. Depuis le 24, il a été de 15 à 20°. Le temps favorable pour naviguer nous a presque continuellement fait défaut depuis notre départ d'Hâ-noï. La navigation est facile à partir de la rivière Noire pour des vapeurs; le courant est faible en cette saison.

30 *janvier*. — Nous quittons Yûen-tsen-tan, à 8 heures du matin avec six matelots que nous avons engagés jusqu'à Lào-kaï, à raison de vingt ligatures chacun. Les petits mandarins de la localité ont bien cherché à mettre obstacle au départ des ces hommes, mais la peur paralyse leurs efforts. A 1 heure du soir, nous passons devant la petite ville de Kin-tchi-hien, entourée d'un mur en terre; ce n'est qu'un petit camp retranché. Un fort, espèce de blockhaus construit en bambous, et qui lui fait face, à l'embouchure d'une petite rivière, ne renferme que quelques soldats. Nous passons devant plusieurs camps installés sur des collines pour servir de poste d'observation, et vers 6 heures du soir nous entrons dans la région des forêts. A partir d'ici le fleuve est resserré de chaque côté par des collines et ne compte plus que 250 à 300 mètres de large, au lieu des 6 à 800 mètres que nous avions trouvés jusqu'à présent.

Pendant toute cette journée le vent nous a favorisés, aussi avons-nous fait 70 à 80 lis.

31 *janvier*. — Le vent est tombé et nous cheminons lentement pour atteindre Kouen-cé à 2 heures du soir. Le fleuve est étroit, 200 mètres de largeur en moyenne, et n'offre pas de chemins pour tirer à la cordelle. De chaque côté, des collines boisées et des roseaux partout. La navigation est facile pour de petits vapeurs, car le courant est faible et même en ce moment il y a encore de 7 à 8 pieds d'eau avec un fond de sable. En approchant de Kouen-cé nous apercevons une quantité considérable de pavillons qui s'agitent pour nous inviter à nous arrêter. Loin de tenir compte de cet ordre, nous marchons droit au camp avec une pièce canon braquée à l'avant de chaque jonque. Ce que voyant, le fameux général qui devait nous couper en tout petits morceaux, perd la tête et dépêche bien vite au-devant de nous son chef d'état-major. Nous apercevons ce dernier qui vient à notre rencontre en suivant le bord de l'eau avec une nombreuse escorte et qui nous souhaite la bienvenue en faisant toute sorte de salamalecs. Mais nous n'y prenons garde

et nous venons mouiller juste au milieu du camp vis-à-vis la tente du pauvre général.

Le général Ong a été autrefois vice-roi de la province de Bac-ninh et disgracié. Il fait mettre ses troupes sous les armes pour nous recevoir, puisqu'il n'ose nous combattre. Ses hommes au nombre de 3,000 sont bien mal armés, je ne remarque pas un seul fusil européen et il n'y a que peu de fusils à mèche. Le plus grand nombre n'est guère dangereux. Le général fait passer devant nous deux éléphants armés en guerre, très bien dressés et auxquels il fait exécuter toutes sortes d'exercices. Kouen-cé n'a jamais été qu'un poste de douaniers et de soldats. Il y a quelques paillottes de chaque côté du fleuve, une pagode en mauvais état et un vieux bâtiment qui servait autrefois à la douane et qui tombe en ruine.

De l'autre côté du fleuve se trouve la camp de Long-Siéou-Yé, avec 250 ou 300 Pavillons Noirs. Quelques chefs viennent de sa part nous faire un petit cadeau. Le général Ong ne reste pas en arrière et nous donne quelques provisions. Je lui donne à mon tour un révolver, une carabine Lefaucheux et quelques objets.

Un barrage auquel il ne manque plus que la porte, existe sur toute la largeur du fleuve au-dessus du camp.

1er *février*. — On nous avait promis une jonque et des coolies, mais rien n'arrive, c'est un officier de Liéou-Yuên-Fou, nommé Kouang, qui devait nous procurer cela de la part du général Ong qui ne peut se compromettre lui-même. On dit que barques et coolies nous rejoindront dans la journée. A 7 ou 8 lis au-dessus de Kouen-cé, il y a encore un autre barrage qu'on n'a pas eu le temps d'achever ; trois jonques de guerre avec quelques mauvais canons sont là pour défendre le passage. Nous avons quelque peine à faire passer nos jonques, il est nuit lorsque l'opération est terminée et nous mouillons là. Nous sommes ici entièrement dans la région des forêts.

3 *février*. — Nous passons aujourd'hui le premier rapide du nom de Séautan. A 4 h. 1/2 du soir, nous arrivons sur la rive droite à hauteur de la jolie rivière du Oueï-chi-hô, qui vient de Muong-lou, centre principal d'une tribu de ce nom. Cette rivière est navigable pour de petits bateaux pendant trois jours.

Depuis ce matin, nous rencontrons quelques roches qui émergent çà et là, mais ne gênent pas la navigation.

Nous n'avions pas encore vu âme qui vive depuis hier au milieu de ces immenses forêts, quand tout à coup nous apercevons sur un banc de sable une douzaine de sauvages armés de magnifiques fusils à mèche. Ces sauvages, grands, bien faits et proprement habillés, nous regardent venir avec étonnement, ne sachant guère d'où nous sortons. A notre approche, ils disparaissent. Ne voyant aucune trace de sentier dans la forêt, je cherche partout mes hommes, et en bien cherchant, j'aperçois dans le lit d'un petit ruisseau l'empreinte encore toute fraîche de leurs pieds sur le sable humide. Ce petit ruisseau est entièrement couvert par les arbres de la forêt, et ce n'est qu'en se courbant en deux qu'on peut pénétrer sous cette voûte de verdure.

6 *février*. — Nous avons, ces jours-ci, passé plusieurs rapides qui nous ont pris beaucoup de temps. A hauteur du rapide de Ki-chuié-tan, cachée dans la forêt se trouve une vieille pagode du nom de Vatdin, où les bateliers vont invoquer le dieu favorable à la navigation. En face de cette pagode je remarque du minerai de cuivre.

7 *février*. — Nous employons une grande partie de la journée pour franchir les trois rapides. L'endroit est difficile en ce moment, car on ne trouve rien pour placer des amarres dans la direction nécessaire et rester dans le chenal. D'un autre côté le courant est très fort. Au bas de ce rapide, on trouve dans le sable beaucoup de poudre d'or.

8 *février*. — Au-dessus de la petite rivière le Out-hô, on trouve dans le fleuve une succession de roches isolées qui émergent plus ou moins, mais laissent toujours entre elles un passage suffisamment large. Nous arrivons ainsi au rapide Tchan-tan, puis à un second nommé Kin-kaï-t'an.

Nous avons vu aujourd'hui sur notre route beaucoup de minerai de fer qui m'a paru très riche.

9 *février*. — Nous trouvons encore quelques rapides, mais peu difficiles à passer. Vers 3 heures, une barque armée de Hoang-Tsong-In vient au-devant de nous et nous salue de trois coups de canon ; nous rendons le salut. Nous arrivons au premier poste des Pavillons Jaunes et aussitôt le chef du poste vient se mettre à ma disposition par ordre de son chef hiérarchique qui commande à Touen-hia, dont nous sommes peu éloignés.

Nous venons mouiller à 5 heures du soir au-dessus du rapide Yong-tsen-

tan. De même qu'hier j'ai vu aujourd'hui du minerai de fer sur notre route ; il y a aussi du marbre blanc au-dessus de notre mouillage, sur la rive droite.

10 *février*. — Nous arrivons à Touen-hia, à 2 heures du soir après avoir franchi les rapides Fang-tan, Tchan-tan et Tao-tan. On nous fait une brillante réception. Fa-Cé-Yé, qui est le bras droit de Hoang-Tsong-In et qui commande dans toute cette partie du fleuve, vient sur le bord de l'eau pour nous recevoir et nous conduire à son camp. Nous rendons le salut par trois coups de canon, comme il est d'usage en Chine. Nous dînons, Ly-Ta-Lâo-Yé et moi, avec Fa-Cé-Yé, qui est charmant et fait tout son possible pour nous rendre le séjour de son camp agréable. Il nous donne un dîner comme on pourrait l'avoir dans une ville de Chine. Nos provisions fraîches sont épuisées et mes hommes, réduits au riz, au poisson et à la viande salée. commencent à se plaindre. Immédiatement on nous fait remettre un bœuf qu'on abat de suite, un porc, de la volaille et des légumes ; aussi mes hommes font bombance.

Fa-Cé-Yé nous dit qu'il y a beaucoup de mines d'or chez les Muong-Lâ-Koueï qui sont établis sur la rivière Noire.

De Touen-hia, il faut sept jours pour s'y rendre par terre. Depuis trois ans les Pavillons Jaunes entretiennent des troupes dans ce pays. Il y a treize mines d'or très riches dont six sont exploitées en ce moment. On trouve aussi l'or en pépites dans les sables de la rivière Noire. Il paraît que les Muongs sont très riches, car il me dit que les femmes qui vont au marché jouent à perdre ou à gagner 2 ou 300 taëls à la fois. Il y a un grand centre qui sert de marché à ces tribus, et d'après Fa-Cé-Yé, il contiendrait autant de monde que la ville d'Hà-noï. Je pense que c'est un peu exagéré.

Un grand banc de roche qui est sur la rive droite, au-dessous de Touen-hia, est formé de minerai de cuivre. Nous sommes allés visiter un petit ruisseau, dont le sable renferme de la poudre d'or.

11 *février*. — Fa-Cé-Yé nous comble de provisions de toutes sortes. Je lui fais cadeau d'une montre, d'une jumelle, d'un revolver, d'une carabine Lefaucheux et autres objets.

Les montagnes ici sur le bord du fleuve sont les plus élevées de Kouen-cé à Lâo-kaï. Il n'y a pas de vallées comme au-dessus ; sur les rives se dressent des pics aux pentes abruptes.

Touen-hia est uniquement une position militaire pour commander le fleuve. On n'y trouve absolument rien : tout provient des tribus de l'intérieur.

A midi, nous nous mettons en route. Grand salut d'adieu.

Fa-Cé-Yé a fait venir des montagnards pour tirer à la cordelle. Nous trouvons les rapides Pò-tan, Kaï-tchicou et nous mouillons au-dessous du rapide Koueï-tan, formé par un banc de galets qui tient toute la largeur du fleuve.

14 *février*. — Nous avons franchi plusieurs rapides ces jours derniers, et nous arrivons aux avant-postes de Fa-Cé-Yé du côté de Lào-kaï. Le chef de ce poste me fait une brillante réception. Il me dit qu'il y a beaucoup de charbon de terre dans l'intérieur. Je prie celui-ci de préparer un grand radeau pour mon retour, nous chargerons du charbon.

16 *février*. — Nous arrivons aux avant-postes de Liéou-Yuen-Fou, chef des Pavillons Noirs. On nous reçoit en tirant quelques coups de fusil, sans ordre, par-ci, par-là, puis on me donne un porc et une chèvre; on nous fournit aussi des coolies. Nous trouvons là beaucoup de femmes et d'enfants, mais peu de combattants. Je fais cadeau à tout ce monde de sel et de quelques objets européens.

17 *février*. — Hier soir, après avoir mouillé au pied du rapide Nam-tan, et comme j'allais m'assurer si le rapide était difficile à franchir, j'ai aperçu un animal de la grosseur d'un mulet, mais trapu et ayant la tête du cheval, qui traversait un petit bras pour aborder dans une île. Je suis revenu à bord pour prendre mon fusil et suis parti à la recherche de la bête, mais elle avait déjà quitté l'île.

Les tigres abondent dans ces parages.

20 *février*. — Nous avons encore franchi plusieurs rapides. A 10 h. 1/2 nous venons mouiller devant Lào-kaï. Les Pavillons Noirs ne nous voient pas arriver d'un bon œil. Il savent bien que leur règne de brigandage ne durera pas longtemps une fois le fleuve ouvert au commerce du Yûn-nân ; mais que faire, puisqu'ils ne sont pas les plus forts? Ils sont polis, mais voilà tout.

Depuis Touen-hia, la navigation est plus facile pour de petits vapeurs. Il y a peu de roches dans le fleuve et seulement des barres de graviers et galets ayant peu d'eau.

Il ne faut pas attacher trop d'importance ici au mot rapide. Celui-ci est

généralement formé d'un grand banc provenant d'un amas de galets dans le milieu ou sur un côté du fleuve et qui refoule l'eau. Il laisse toujours un passage étroit où le courant est plus ou moins fort, voilà tout.

L'aspect du paysage est ravissant par la végétation luxuriante qui se dégage au milieu de cette contrée très mouvementée.

21 *février*. — Deux hommes d'Han-kéou, sont partis ce matin pour prévenir Yang-Ming, les chefs de Mont-zé, les autorités du Yûn-nân et le titaï de mon arrivée.

On me dit qu'en remontant le Nan-si-hô, on trouve, à deux journées d'ici, du plomb argentifère très riche. Il y a aussi d'abondantes mines de cuivre du côté de Ho-yang, à quatre journées de marche. Ces mines étaient exploitées par le gouvernement chinois il y a environ deux siècles; toute cette partie était alors soumise à la Chine et dépendait du département de Kaï-hôa-fou.

Lâo-kaï est triste depuis que le chef des Pavillons Jaunes a coupé les communication du fleuve. Les marchands ont abandonné la ville en liquidant leurs marchandises à tout prix. Lieou-Yuen-Fou, privé de ses revenus, emprunte de force à ceux-ci leur argent, en les menaçant, s'ils ne s'exécutent pas. Aussi le marché de Lâo-kaï est-il désert aujourd'hui. Nous prenons ici de petites jonques de Mang-hâo pour alléger les nôtres et transborder le chargement de la plus grande, que nous laissons ici.

Avant de partir j'écris à M. Millot pour lui faire connaître la cause de notre long voyage, occasionné par le manque de tout : trop peu de monde, de cordages, etc.

Au dernier moment, des chefs montagnards viennent pour s'entretenir avec moi. Ils me prennent à part dans un coin de ma chambre pour qu'on ne les entende pas, et me dépeignent la triste situation qui leur est faite par Liéou-Yuen-Fou. Ils me disent les larmes aux yeux, combien ils comptent sur mo pour les délivrer des griffes de ce bandit. Puis tout haut pour qu'on les entende, il font des éloges pompeux de Liéou-Yuen-Fou, le grand homme. Je leur pose des questions sur la conduite de ce dernier que je ne ménage guère. Ils me répondent en le défendant de leur mieux. Pauvres gens! Cependant le langage que je tiens de Liéou, devant les hommes mêmes de celui-ci, manque d'amener une rixe, que je cherche du reste, pour en finir avec ces bandits en les chassant de Lâo-kaï.

24 *février*. — Nous quittons Lào-kaï à 11 h. 1/2 du matin en route pour Manh-hâo. Pour effacer la mauvaise impression que j'emporte des Pavillons Noirs, ceux-ci nous gratifient d'une grande canonnade d'adieu. Les deux lieutenants de Liéou-Yuen-Fou nous font la conduite avec une barque armée pour se recommander à nous auprès des autorités du Yûn-nân, en me faisant toutes les promesses possibles pour me faciliter à l'avenir le passage du fleuve. Comme ils ont connaissance de l'accueil que m'a fait Hoang-Tsong-In, leur adversaire, à qui je pourrais remettre Lào-kaï, ils se voient entre l'enclume et le marteau, car il m'est bien facile de faire descendre des troupes du Yûn-nân pour faire occuper cette ville.

Le fameux Liéou-Yuen-Fou a fait dire, comme en 1871, qu'il était absent, pour ne pas avoir à s'humilier en présence de ses gens qui le regardent comme un grand homme.

Vers 4 heures du soir, nos prétendus amis nous quittent pour retourner à Lào-kaï après s'être confondus en courbettes des plus significatives.

25 *février*. — Nous quittons notre mouillage à 8 heures du matin et à midi nous passons devant la petite rivière de Pa-châ-hô qui arrose un jolie petite vallée. Le village qui lui donne son nom, Pa-châ-koï, se trouve à 20 minutes du fleuve, et on y parvient par un sentier qui débouche à 50 mètres au-dessus du Pa-châ-hô. Je me rends à Pa-châ-koï avec Ly-Ta-Lào-Yé et quelques-uns de mes hommes pour voir les chefs de cette tribu qui appartient aux Paï-Y et pour nous procurer quelques provisions. Les chefs s'empressent autour de nous et se mettent à notre disposition pour nous procurer tout ce dont nous avons besoin. Ils n'oublient pas de commencer par m'entretenir des infamies dont ils sont victimes de la part des bandits de Lào-kaï. Je leur fais espérer un avenir meilleur et les assure que je mettrai ordre aux rapines et aux actes de brigandage des Pavillons Noirs

Cette petite vallée, d'une grande fertilité et entourée de hautes montagnes boisées, est un vrai bijou de la nature. Il y a des mines de fer à Pa-châ-kaï, qui étaient autrefois exploitées.

26 *février*. — Nous avons mis beaucoup de temps ce matin à passer le rapide de Oueï-kouen à l'embouchure de la rivière du même nom. Ce sont les barques tong-kinoises, trop longues, qui nous ont retardées; celles de Mang-hao ont passé sans difficulté.

27 *février*. — Un chef sauvage de la tribu de Yào jèn, qui vient avec trente hommes pour nous souhaiter la bienvenue, nous accompagne jusque chez Yang-Nûng, chef des Paï-Y, riverains du fleuve de Mang-hao à Lào-kaï. Nous passons devant un grand nombre de petits ruisseaux plus ou moins obstrués à leur embouchure, de galets et de roches. Dans certains endroits les roches s'avancent jusqu'au milieu du fleuve. Entre la rivière Tsaï-hô et la rivière Tsin-hô, distantes l'une de l'autre de 800 mètres environ, nous passons au milieu de roches noires où il n'y a pas dans certains endroits plus de 30 à 40 mètres de large; mais le passage est facile en tout temps. J'ai cru d'abord que le Tsaï-hô n'était qu'un ruisseau; c'est bien une petite rivière, mais ses eaux arrivent dans le fleuve entre de gros rochers qui en cachent l'entrée. Tous ces gros rochers noirs sont du minerai de cuivre. Le li-kiang qui nous accompagne me dit qu'il y a aussi des mines de cuivre.

La rivière Tsin-hô ou Tsin-chouié-hô sert de frontière au Yûn-nân sur la rive droite du fleuve. Avant d'atteindre son embouchure, elle décrit une boucle très singulière. Arrivée à 20 mètres du fleuve, elle rencontre une arête de rochers qui forme un col en cet endroit, et la suit pour venir contourner un mamelon, d'où elle se jette dans le fleuve à 1500 mètres au-dessous du col.

Le poste de Long-pô, occupé par Yang-Mìng, est au confluent de cette rivière avec le fleuve Rouge. Il y a là une cinquantaine de soldats pour garder la frontière chinoise, et la position est facile à défendre. Long-pò possède d'importantes mines de cuivre, dans le ravin profond où coule la rivière et qui ont été exploitées autrefois.

28 *février*. — Nous passons successivement plusieurs ruisseaux qui présentent tous la même analogie que les précédents.

Nous avons vu du minerai de fer sur toute notre route aujourd'hui.

1 *mars*. — A hauteur du petit ruisseau Nun-tê-hô et du rapide de ce nom, nous rencontrons deux hommes envoyés par le titaï du Yûn-nân au-devant de nous avec trois jonques. Pendant qu'ils transbordent à leur bord le contenu de nos jonques, je descends à terre et je trouve là, dans les rochers qui bordent le fleuve, du minerai d'or très riche contenu dans du calcaire.

A 5 heures du soir, nous atteignons Sin-kaï. Mon ami Yang-Mìng est sur

le rivage avec tous ses gens pour nous souhaiter la bienvenue. Il envoie de suite des provisions de toutes sortes pour mes gens, qui sont enchantés. Ly-Ta-Lào-Yé et moi nous allons dîner à terre et passer la soirée avec lui. Il veut nous donner un bœuf, mais le difficile est de le prendre; il y en a une cinquantaine dans la montagne, mais à l'état sauvage. Nous partons de suite pour leur faire la chasse avec dix Européens et quelques Chinois; mais la nuit nous surprend et nous rentrons bredouille. Mes hommes comptaient bien avoir du bœuf pour dîner ce soir et ne sont pas contents.

Je rencontre ici un de mes amis, mandarin au service du titaï, qui m'attend depuis quatre mois. Il était descendu jusqu'à Hang-hâo et s'est décidé à pousser jusque chez l'ami commun Yang-Ming pour être plus près. Des vingt personnes qui l'accompagnaient, dix sont mortes à Mang-hào, cinq autres sont remontées au Yûn-nân en mauvaise santé et trois sont mortes ici.

2 *mars*. — Ce matin, nous retournons faire la chasse aux bœufs et ce n'est pas sans peine que nous finissons par en abattre un. C'est une jeune bête de trois ans et d'une dimension énorme. Mes hommes sont contents; au reste Yang-Mîng leur envoie deux porcs, des poules, des canards, des légumes et du vin de riz. Je lui fais bien entendu mes petits cadeaux, ainsi qu'à ses gens: montres, armes, jumelles et autres objets européens. Je n'oublie pas non plus mon ami Nà-Tien, qui est descendu jusqu'ici au-devant de moi.

Yang-Mîng n'aime pas Liéou-Tuen-Fou, et fait des vœux pour que Hoang-Tsong-In prenne Lâo-kaï, ils s'entendraient ensemble parfaitement.

Nous quittons Sin-kaï à 11 heures. Yang-Ming vient avec nous jusqu'à Mang-hào pour nous accompagner et aussi pour nous aider. Je renvoie le li-kiang, le chef sauvage de la tribu des Yâo-Jèn, qui était venu se mettre à notre disposition, je le paye largement ainsi que ses gens et lui fais un petit cadeau pour lui et sa famille.

3 *mars*. — Nous passons cinq petits rapides de peu d'importance pour arriver vers midi au grand rapide de Lô-pò-y. Ce rapide forme une chute. Le passage entre l'amas de roches et la berge de la rive gauche se trouve obstrué par de grosses roches qui refoulent l'eau. Pendant la saison sèche, il y à peine où passer une jonque. Lorsque les jonques ont une charge ordinaire, on les décharge en partie pour les rendre plus légères, pendant la saison des basses eaux seulement. Il serait très facile de faire disparaître ces grosses roches, et

c'est ce que nous allions faire dès le premier hiver, sans l'intervention néfaste de l'administration coloniale.

4 *mars*. — Lorsque nos jonques arrivent en vue du petit village Paï-y Ché-tong, Yang-Mìng me dit qu'il y a beaucoup d'or dans le sol de ce village. Il me conduit dans un endroit où, selon lui, il en existe beaucoup à une certaine profondeur.

Nous arrivons à Mang-hào à 1 heure.

Dans l'étroit ravin où coule la rivière Lon-chouïé-hô, un peu au-dessous de Mang-hào, il y a beaucoup de terre qui a été mise à découvert par des éboulements.

Les deux hommes que j'avais adressés au titaï sont de retour ici depuis hier soir. Ils ont trouvé à Sa-tien deux petits mandarins qui m'attendent depuis trois mois. Après avoir attendu avec leurs hommes à Mang-hào, ils sont remontés à Sa-tien dans la crainte que leurs hommes ne soient éprouvés comme ceux de mon ami Nà-Tien, dont ils n'ont pas eu de nouvelles et qu'ils croient mort. Rocher, qui était venu avec cinq cents hommes sous les ordres de Mà-Tsong-Tong au-devant de moi et qui est resté aussi à m'attendre pendant près de trois mois, est remonté à Yùn-nàn-sèn pour les fêtes du nouvel an chinois.

Mang-hào est aussi triste en ce moment que Lào-kaï. Quel changement depuis deux ans ! Une grande partie des maisons et magasins sont vides. Beaucoup de Chinois sont retournés à Canton en passant par Pé-saï et le Si-kiang.

Jusqu'ici, un grand nombre de chefs montagnards tributaires de Yang-Mìng sont venus jusqu'au fleuve pour me souhaiter la bienvenue.

On me dit qu'à deux ou trois journées de Mang-hào il y a des mines d'argent et de cuivre de toute richesse. Dans le Sud, chez les peuples indépendants, à deux journées au plus, il y a aussi des mines d'or et d'argent très riches.

5 *mars*. — Je fais débarquer tout le matériel à terre dans les magasins de la maison Tchong-Hò.

6 *mars*. — Je pars de Mang-hào, à 1 heure du soir, pour aller rendre compte au titaï, à Yùn-nàn-sèn, de ma mission. Je prends avec moi Ly-Ta-Lào-Yé, son secrétaire et quelques domestiques. Je laisse tout le monde ici.

Les trois Européens, qui devaient monter au Yûn-nân, viendront avec le matériel, quand on viendra le prendre, ce sont MM. Bégauld, Fargeau et Légier. Comme il n'y a pas de chaise à porteurs ici, Ly-Ta-Lào-Yé est obligé de monter à cheval comme moi, ce qui lui fait faire faire la grimace, car il n'a pas l'habitude d'employer ce mode de transport. Nous avons dix chevaux : trois comme monture et sept pour porter nos bagages ; les domestiques feront la route à pied jusqu'à Mon-tzé, car il n'y a pas d'autres chevaux à Mang-hâo pour le moment et je ne veux pas retarder mon départ pour en attendre. Nous sommes au sommet de la première montagne à 3 h. 35 du soir ; Ly-Ta-Lâo-Yé, qui fait tenir par un domestique son cheval par la bride, est en retard, il faut l'attendre dix minutes. Je pars ensuite pour aller préparer le logement au village de Chouïé-tien. Comme je pousse mon cheval, accompagné de mon petit yû qui me suit à pied, j'arrive à Chouïé-tien à 5 h. 35, après quarante lis de mauvaise route. Les chevaux de charge arrivent vers 7 heures, mais pas de Ly-Ta-Lâo-Yé. J'apprends que son cheval est tombé et que lui s'est blessé contre des pierre et ne peut ni marcher ni monter sur un cheval. J'envoie quelques hommes au-devant de lui avec un téou-tzé (chaise de montagne) pour le porter. Le pauvre Ly nous arrive dans un état déplorable.

7 *mars.* — En route à 8 h. 30 du matin. On porte Ly-Ta-Lâo-Yé sur une litière. A 4 heures du soir, je trouve mes deux mandarins qui m'attendent à Mon-tzé.

Tous les chefs de Mon-tzé viennent au-devant de moi.

Le pays est bien changé depuis 1871. Tous les chefs ont fait leur soumission à la capitale; cependant ils sont encore en réalité les maîtres, car le pouvoir du sous-préfet n'est que nominal, et ils administrent le pays pour le compte du fou-taï (gouverneur).

8 *mars.* — Ce matin, je vais faire visite à Tchang-Lâo-Pan, Ly-Tsen-Kon, Lou-Ta-Jên et Mon-Tzé-Lien, les chefs de Mon-tzé. Ils sont tous enthousiasmés de l'ouverture du fleuve Rouge et comprennent très bien toute l'importance que va prendre leur ville. Ils veulent tous entreprendre des exploitations de mines.

Départ à 9 heures pour Kouè-kiéo. Ly-Tsen-Kon me donne deux hommes pour m'accompagner et une lettre de recommandation pour son frère.

Kouè-kiéou est dans une petite vallée, séparée de la plaine de Mon-tzé par une chaîne de montagnes.

Je suis très bien reçu par le frère de Ly-Tsen-Kon, qui est charmant pour nous et se met à ma disposition pour tous les renseignements dont je puis avoir besoin. Les mines d'étain de Kouè-kiéou sont les plus considérables de tout l'empire chinois.

Le droit sur le *tchang* ou 25 piculs d'étain (1 picul = 60 kilogrammes) est de 22 taëls 50, qui sont touchés par Hô-Siéô-Lìn, *tchen-taï* de Lin-ngan-fou, puis 5 taëls 50 par Mon-tzé, et 2 taëls 40 pour divers droits locaux, ce qui fait sur un *tchang* 30 taëls 40 de droits à payer par l'acheteur. On prélève en outre une brique ou barre sur douze pour le *fou-taï*.

Il existe dix fourneaux qui peuvent produire 250 piculs par jour, mais ils ne fonctionnent pas souvent. En ce moment il n'y en a que deux qui travaillent pour le compte de Tchang-Lâo-Pan.

Les ressources en minerai paraissent inépuisables, et cependant la première mine a été ouverte à Kouè-kiéou il y a près de deux cents ans. Celle-ci a d'abord été exploitée comme mine d'argent, puis l'argent est devenu moins abondant que l'étain.

C'est dans cette région favorisée qu'est bâtie la ville de Kouè-kiéou, autour de laquelle se trouvent des mines d'étain, de cuivre et d'argent dont l'extraction est facile et d'une richesse incroyable. Dans la direction du fleuve Rouge, vers le S.-E., les mines sont aussi riches et n'ont pas encore été exploitées. Le manque d'eau aux environs des puits oblige à transporter le minerai à dos de mulets jusqu'au petit cours d'eau sur lequel se trouve bâtie Kouè-kiéou. C'est là que sont les fourneaux et que s'opèrent les lavages et les bocardages nécessaires. On charge ensuite le minerai dans un fourneau primitif, par couches alternées de charbon de bois. Ce fourneau a 3 mètres environ de hauteur. La soufflerie est obtenue au moyen d'un piston dont la tige est mue à bras. C'est du reste le mode de soufflerie qu'on emploie dans toute la Chine pour toutes les industries. L'opération dure de vingt à vingt-quatre heures, pendant lesquelles on consume 120 kilog. de charbon pour 100 kilog. de métal obtenu. L'étain est reçu dans un réservoir et transporté de là au moyen de *poches*, dans des moules qui lui donnent la forme sous laquelle on le trouve dans le commerce. Ce sont généralement des barres ou de longues briques du poids

d'un picul (60 kilog.) que l'on coupe en deux pour faire la charge d'un mulet et faciliter le transport. Le but de mon voyage ici est de voir l'agent de Mâ-Titaï qui est chargé de faire préparer les 10,000 piculs d'étain qui doivent m'être remis d'après mon contrat pour les frais de l'ouverture du fleuve Rouge.

L'agent du titaï, nommé Suèn-Kouang, n'avait à payer que la main-d'œuvre et il était affranchi de toutes sortes de redevances. Comme il était sans nouvelles de moi depuis longtemps et qu'on faisait courir le bruit que nous avions tous été massacrés par les pirates au golfe du Tong-kin, il avait autorisé les fondeurs à vendre au commerce en acquittant les droits, une partie des 10,000 piculs d'étain. Cependant il en reste encore une grande quantité et on va s'occuper de suite à compléter ce qui manque.

9 *mars*. — J'arrive à Sa-tien à 3 heures du soir. Je trouve là Ly-Tsen-Kon qui vient m'entretenir d'affaires. Tout le monde ici est enthousiasmé de l'ouverture du fleuve, et chacun pense pouvoir faire des spéculations de toutes sortes. Les notables de l'endroit donnent ce soir un grand festin pour fêter ma venue; mais il n'y a pas de salle assez grande pour contenir les invités, et on est obligé de placer une dizaine de tables dans la cour. Chacun apporte des provisions, un bœuf, des porcs et quantité de volailles.

Sa-tien et Ta tchouang forment deux groupes de mahométans tous dévoués au titaï. En 1871, ceux-ci étaient indépendants comme les chefs de Montzé, mais depuis ils ont reconnu l'autorité de la capitale. Ils espèrent donc trouver une compensation très large dans le commerce et l'industrie en profitant de l'ouverture de la nouvelle voie.

10 *mars*. — Nous quittons Sa-tien avec treize chevaux et des coolies pour porter la chaise de Ly-Ta-Lào-Yé et le téou-tzé (chaise de montagne) que j'ai pu me procurer; nous nous arrêtons à Mien-tien à 3 heures. Le pays est ici d'une grande fertilité. On voit du charbon de terre dans les collines à la surface même.

14 *mars*. — Je passe rapidement sur mon voyage à la capitale. Tout le long de la route, les notables viennent au-devant de nous pour nous souhaiter la bienvenue. Ce soir nous allons, Ly-Ta-Lâo-Yé et moi, faire une visite chez le *lào-haba*, qui est encore très vigoureux malgré ses quatre-vingt-deux ans.

M. Rocher que j'avais amené au Yûn-nân en 1870 pour fondre des canons, a énormément produit depuis mon départ. Il a fondu des pièces qui sont admirablement bien faites.

16 *mars*. — Arrivée à Yûn-nân-sén à 8 heures du matin. Le titaï éprouve une joie indescriptible de tout ce que je lui apprends. Dans l'après-midi nous commençons nos visites par le vice-roi et le fou-taï. Le fou-taï n'est pas encore de retour de Tali-fou. Les mandarins voient tous une bonne fortune à faire avec les mines ; puis la facilité de pouvoir se rendre facilement à Pé-kin par la voie de Canton, est pour eux une grosse affaire.

18 *mars*. — Le titaï, craignant de nouvelles entraves de la part des Annamites, me propose d'envoyer immédiatement des troupes pour occuper le fleuve et protéger la nouvelle voie, dix mille hommes au besoin. Mais il y a au Tong-kin d'autres intérêts que je ne perds pas de vue ; je réponds au titaï que les Annamites finiront par comprendre qu'il est de leur intérêt de laisser le passage libre ; j'accepterai seulement une petite escorte pour protéger les convois. Il insiste de nouveau pour envoyer deux à trois mille hommes ; ce sont surtout les mandarins qui poussent à cela pour avoir un commandement.

Len-Ta-Jên se rend chez le vice-roi pour traiter l'affermage de mines situées dans les districts de Mon-tzé et de Kaï-hôa-fou.

19 *mars*. — Le vice-roi communique au titaï une dépêche qu'il vient de recevoir du vice-roi de Canton au sujet de ma mission et des démarches des Annamites auprès de lui. Cette dépêche est des plus flatteuses pour moi. On va lui répondre immédiatement en le priant de m'accréditer auprès du gouvernement annamite au nom des autorités du Yûn-nân, et de plus d'adresser des reproches aux mandarins du Tong-kin pour les entraves qu'ils ont apportées à mon premier voyage. La réponse au vice-roi de Canton partira demain matin.

25 *mars*. — L'affaire de concession de mines dans le district de Mon-tzé et le département de Kaï-hôa-fou est terminée. Lên-Ta-Jîn s'engage à payer 10,000 taëls par mois. Le vice-roi en demandait 8,000, mais le titaï a été de mon avis de payer un chiffre rond.

27 *mars*. — Je fais mes préparatifs de départ. Je fais dire aux mahométans qui vont à la Mecque et qui voudront descendre avec moi par le fleuve Rouge de se trouver du 13 au 15 avril à Mang-hâo.

28 *mars*. — On me remet aujourd'hui trois lettres adressées aux autorités annamites avec le sceau du vice-roi, pour leur faire connaître qu'on vient de prier le vice-roi de Canton de m'accréditer auprès de la cour de Hué et les inviter en attendant à ne plus mettre d'entrave à ma mission.

Nous nous mettons en route suivis de nos cent cinquante hommes d'escorte pour aller rejoindre le fleuve à Mang-hâo. On veut encore nous fêter à notre passage, mais je n'ai pas le temps de m'arrêter. Partout règne un enthousiasme indescriptible. Tout le monde pense faire fortune.

9 *avril*. — J'arrive à Mon-tzé, chez Tchang-Lâo-Pan. Celui-ci, qui n'a à s'occuper que de l'administration du pays, va faire exploiter des mines de cuivre et d'étain, dont il me remettra le produit, et nous partagerons les bénéfices. Il se chargera de l'exploitation et moi du transport et de la vente. Nous passons un petit contrat ; mais, comme le dit Tchang-Lâo-Pan, notre parole vaut mieux qu'un morceau de papier. Il me donne une note des marchandises qu'il désire avoir : beaucoup de coton en bourre, du drap, des cotonnades, du sel, etc., une partie sera remise en payement aux entrepreneurs des mines. Il pense pouvoir produire 2,000 piculs d'étain par mois en commençant et davantage de cuivre. Il fera les premières avances pour les frais d'exploitation, et je me charge de faire les achats des marchandises à importer.

10 *avril*. — Comme depuis longtemps il n'y a aucun transport à opérer sur la route de Mang-hào, on trouve dans ces parages peu de chevaux ; on occupe ceux-ci sur d'autres routes. Les chevaux de Tchang-Lào-Pan sont aussi en cours de voyage, mais il doit lui en rentrer demain une centaine qu'il mettra immédiatement à ma disposition pour porter du cuivre ou de l'étain à Mang-hào.

J'ai terminé aujourd'hui avec le représentant du fou-taï, Lou-Tâ-Jên, une affaire pour la vente de cuivre de première fonte. Celui-ci avait d'ailleurs reçu une lettre du fou-taï qui l'autorisait à traiter cette affaire comme il l'entendrait, en échange de sel ou autres marchandises. Je traite seulement pour 12,000 piculs. Il y a en ce moment plus de 50,000 piculs sur place. Notre marché est bien simple. Ce cuivre a été extrait des mines avant l'insurrection du Yûn-nân. Je donne un picul de sel pour un picul de cuivre ; les frais de transport par terre, de Mang-hào ici, sont de moitié, c'est-à-dire que je payerai ceux du cuivre et lui ceux du sel. Je rendrai le sel à Mang-hào et prendrai le cuivre à Mon-tzé ou à la mine.

11 *avril.* — Tchang nous donne un dîner splendide.

En sortant de visiter Lou, j'entre chez Yang, le collègue de Ly-Tsen-Kon, ancien chef de Mon-tzé comme lui. Cet homme a un regard farouche, et le cas se représente souvent dans cette partie de la province. Il parle avec Ly-Tsen-Kon de faire une association pour exploiter les mines d'étain qui se trouvent plus rapprochées de Mang-hâo que celles de Kouè-kiéou.

12 *avril.* — Je suis allé faire ma visite d'adieu à Tchang-Lâo-Pan. Il est enchanté de nos projets; nous pourrons faire des affaires considérables ensemble. Je passe un contrat avec Ly-Tsen-Kon pour 60 tchangs d'étain à livrer en échange de coton et autres marchandises. Toutes les personnes en situation veulent passer des contrats.

15 avril. — Je suis arrivé à Mang-hâo ce matin à 8 heures. Je trouve là tout mon monde en bonne santé. On me dit qu'il y a très près d'ici, en face de Lào-mang-hâo, du minerai de cuivre de toute richesse. On commence l'embarquement du cuivre et de l'étain.

17 *avril.* — Aujourd'hui j'ai passé un contrat avec le chef de la maison Tchong-Hò de Mang-hâo, le nommé Tchèn-Yang-Kin, pour que cette maison se charge de recevoir, d'emmagasiner et de réexpédier tout ce qui arrivera pour le compte du titaï, en attendant des moyens de transport.

Les principaux négociants de Mang-hâo forment une association sous la direction de la maison Tchong-Hô pour traiter immédiatement d'affaires avec moi. Je passe avec celle-ci un nouveau contrat pour 1,000 piculs d'étain qu'elle s'engage à me fournir en juin et jusqu'au 15 juillet à Mang-hâo à bord des barques. Elle prend également l'engagement d'avoir, à la fin du mois de mai, vingt jonques pour faire le service entre Mang-hâo et Lào-kaï; ce sont de vieilles jonques qu'elle fera réparer, mais qui doivent être en bon état pour le transport de toutes sortes de marchandises. Pour le mois de septembre, elle s'engage de mettre à ma disposition trente autres jonques toutes neuves. Nous nous entendrons pour le fret à payer de Mang-hâo à Lâo-kaï et la maison Tchong-Hô restera propriétaire des barques, à moins que nous ne tenions à lui rembourser ses dépenses; alors les barques navigueront pour le compte du titaï. Les 1,000 piculs d'étain doivent être payés en coton et en sel.

Tchèn me dit qu'un picul d'étain coûte 11 taëls (taëls 8 fr.) de transport de Kouè-kiéou à Macao par la route de Pè-saï-fou.

18 *avril.* — Je vais visiter aujourd'hui des mines de charbon situées sur le fleuve, à vingt minutes de Mang-hâo. La surface du sol présente l'aspect de mine de plomb grasse ou sèche suivant les endroits. Près des parois de quartz, on trouve du charbon brillant, mais le filon est une matière grasse et tendre qui se coupe facilement à la pioche. Je suis persuadé qu'en creusant horizontalement dans la montagne, on trouverait à 50 mètres du charbon passable pour les vapeurs.

21 *avril.* — Nous quittons Mang-hào à 5 heures du matin, avec douze jonques, dont deux tong-kinoises, plus une jonque que Tchong-Hò nous prie de prendre et que, bien entendu, il remplit de marchandises pour son propre compte. Nous sommes obligés de décharger en partie nos jonques au rapide de Lô-pô-y et de faire transporter les métaux au bas de celui-ci pour être rechargés ensuite. Ce passage peut être canalisé facilement dans les basses eaux en détournant l'eau du chenal.

Arrivé à 5 heures du soir à Sin-kaï, Yang-Mîng arrive de suite à bord ; il nous fait préparer une jonque qui descendra avec nous à Hâ-noï, conduite par ses gens.

22 *avril.* — Départ de Sin-kaï à 6 heures du matin.

Yang-Mîng descend avec nous jusqu'à Long-pô pour me montrer des mines de cuivre qui se trouvent à une demi-lieue de l'embouchure de la petite rivière Tsin-hô, sur le territoire de la Chine et des peuples indépendants. Ces mines ont été exploitées il y a vingt-cinq ou trente ans, mais on ne remarque pas de grands travaux. Les galets que charrie le Tsin-hô renferment une quantité notable de minerai de cuivre. Nous continuons notre route. A Pa-châ-kaï, un peu au-dessus, se trouve un petit ruisseau conduisant à une montagne, à environ 30 lis du fleuve, qui renferme du cristal de roche de toute beauté.

23 *avril.* — Nous arrivons à Lâo-kaï à 6 heures du matin ; quelques-unes de nos jonques y sont arrivées hier soir, mais les Pavillons-Noirs n'ont pas voulu qu'elles viennent mouiller du côté de Lào-kaï, ils craignent qu'aidés des soldats du Yûn-nân nous n'ayons l'intention de nous y installer pour tout de bon. Lors de notre dernier passage, Liéou-Yuen-Fou a reçu une dépêche d'Hà-noï qui le priait de faire connaître tout ce qui descendrait du Yûn-nân, en cuivre, étain et autres métaux. On me dit ici qu'après mon départ d'Hâ-noï on a mis en prison les propriétaires des jonques que nous avons prises

pour remonter le fleuve. Je n'en crois rien, car il me semble que mes hommes auraient empêché cela.

On me parle de cristal de roche qui abonde ici dans la montagne ; d'après Ly-Cé-Yé, il faut deux jours pour y parvenir. L'échantillon de minerai de plomb argentifère que les chefs montagnards m'avaient promis n'arrive pas. Liéou-Yuen-Fou a défendu à ceux-ci de me donner un renseignement quel qu'il soit sur les mines et encore moins de me donner un échantillon.

Chaque fois que je passe à Lâo-kaï. Liéou-Yuen-Fou se cache, et Sié-Cé-Yé, son représentant, ne veut pas prendre sur lui l'engagement qu'on laissera passer devant Lào-kaï mes jonques en franchise ; pour le cuivre, c'est bien, mais pour le sel, il faudrait leur en donner un peu pour leur usage. Il me dit qu'il faudra m'entendre sur ce sujet avec son chef. Il faudra tout simplement qu'au mois d'octobre prochain je mette ces bandits à la raison.

En ce moment l'eau est plus haute d'un pied qu'en février dernier. Elle monte maintenant rapidement depuis que la saison des pluies a commencé. Le Nan-si-hò apporte aussi au fleuve une quantité d'eau considérable.

25 *avril*. — Nous quittons Lào-kaï, à 7 heures du matin. En route, nous nous arrêtons au camp de Liéou-Yuen-Fou et nous entamons de longs pourparlers avec ses officiers pour le voir ; on finit par nous dire qu'il est à un camp situé dans l'intérieur et que je ne pourrai le voir que demain. Décidément, ce grand homme ne veut pas se montrer devant moi.

Vers 11 heures du soir, il m'arrive deux chefs montagnards qui viennent de l'intérieur pour me voir en secret. Naturellement toute la conversation roule sur le chef des Pavillons-Noirs. Celui-ci va jusqu'à faire enlever leurs filles pour les faire vendre à Lào-kaï à des traitants chinois qui viennent de Kaï-hoa-fou. Il leur enlève également leurs fils pour les enrôler sous sa bannière, ou pour lui servir d'otages, après quoi il faut les racheter, ou il les traîne dans ses camps comme des esclaves.

Je promets à ces braves gens de les délivrer bientôt et les assure que le farouche Liéou-Yuen-Fou ne troublera pas longtemps leur sommeil.

Hélas ! grâce à l'administration de la marine, ce bandit est plus puissant aujourd'hui que jamais, et les pauvres montagnards payent cher leurs sympathies pour la France.

26 *avril*. — Nous arrivons à Touen-hia à 6 heures du matin.

Fa-Cé-Yé, qui est prévenu par ses gens de notre arrivée, nous attend au bord de l'eau. Je lui donne communication des dépêches du Yûn-nân qui l'intéressent et lui donne à entendre que nous chasserons Liéou-Yuen-Fou de Lâo-kaï vers la neuvième ou dixième lune. Il me promet, bien entendu, son concours. Il me donne deux petits ours âgés de deux mois que je destine au jardin zoologique de Saïgon et il doit me procurer encore divers animaux sauvages. En le quittant, je le prie de me faire préparer des madriers et de longues planches pour bordages, car j'ai l'intention de faire construire une grande quantité de jonques.

Fa-Cé-Yé nous fait faire ses adieux avec toute son artillerie. Il a avec lui cinq ou six petites barques, armées de jolies pièces de bronze, mais tout cela est plus beau que bon. Les eaux du fleuve montent de jour en jour. La plupart des rapides que nous avions rencontrés en montant ont disparu sous les eaux.

Dans la région que nous traversons, toute recouverte de forêts, il y a en quantité un tubercule, que les Chinois nomment le cû-nân, qui sert en Chine pour la teinture jaune et que les Européens désignent sous le nom de faux gambier. Il ne coûte presque rien ici, 3 à 4 francs le picul.

27 *avril.* — A 5 heures du soir nous arrivons aux avant-postes annamites, dont on a augmenté l'importance depuis notre passage. On nous dit ici que le général Ong, qui avait été chargé de nous arrêter à Kouen-cé, a été dégradé.

30 *avril.* — Nous perdons le moins de temps possible à faire notre route, car je suis impatient d'arriver à Hâ-noï et de connaître ce qui s'est passé depuis mon départ. Nous défilons depuis quelques jours devant un grand nombre de petits camps qui ont été établis à notre intention et nous arrivons enfin à Hâ-noï, à midi et demi.

1er *mai.* — Je fais remettre au commissaire royal Ly, au vice-roi d'Hâ-noï, et à celui de Son-tay, les dépêches du Yûn-nân qui m'ont été remises pour eux, et je les accompagne toutes d'une lettre particulière.

Pendant mon absence, le vice-roi d'Hâ-noï a fait emprisonner les propriétaires des jonques que j'ai prises au-dessus de Son-tay, sous prétexte que ceux-ci m'ont indiqué l'endroit où elles étaient cachées. Un d'entre eux est mort en prison des mauvais traitements qu'il a reçus, les autres sont toujours incarcérés. La famille du Chinois Ly-Tsaï-Ki, qui nous avait fourni des provisions, a été également emprisonnée et son habitation pillée. Plusieurs autres

personnes convaincues d'avoir entretenu des relations avec nous ont été aussi arrêtées. Un des propriétaires ne doit d'avoir conservé sa tête, qu'à l'argent que lui ont soutiré les mandarins. On le mettait à la torture et, moyennant une forte somme que ses amis s'empressaient d'apporter, on le laissait tranquille pendant quelques jours. Pour obtenir trois jours de liberté au jour de l'an chinois, il a été obligé de payer 500 taëls (4,000 fr.) et on me dit que pour avoir conservé sa tête jusqu'à ce jour, il lui en coûte déjà à lui ou à ses amis, 15,000 francs.

Pendant mon absence, les Annamites ont écrit au fou-taï du Kouang-si toutes sortes d'infamies contre le général Tchèn et le colonel Tsaï qui m'ont prêté leur concours. Ils ont cherché également auprès de lui à me faire retirer mes pouvoirs en disant que je trompe les mandarins du Yûn-nân et que j'abuse de leurs noms pour porter des armes aux rebelles. A l'heure qu'il est, le fou-taï est bien fixé sur la valeur de ces ignominies.

2 mai. — J'ai écrit aujourd'hui au vice-roi pour lui réclamer les prisonniers et je lui demande s'il est vrai qu'on a fait donner à ceux-ci de l'argent en les soumettant à la torture dont l'un d'eux est mort. Je lui dis que dans le cas où les personnes qui ont été mises en prison pour avoir eu des relations avec moi ne seraient pas rendues à la liberté demain, j'irai moi-même les chercher dans la citadelle.

J'ai pris la grande maison du colonel Tsaï pour m'y installer avec mon escorte, et nous occupons encore deux autres maisons qui sont en face. Le soir, le chef de la police arrive tout piteux pour me communiquer la réponse verbale du vice-roi au sujet des prisonniers. Il demande du temps ; il ne peut pas mettre des prisonniers en liberté sans ordre du roi. Je me fâche tout rouge et la peur lui fait dire qu'ils seront en liberté demain matin, mais c'est le chef de la police qui prend seul l'engagement. Je le rends personnellement responsable et lui dis que s'il ne tient pas parole, il sera mon premier prisonnier.

4 mai. — On n'a pas encore délivré les prisonniers. Le soir, nous arrêtons le chef de la police et nous l'amenons à bord du *Lào-kaï*. Plusieurs mandarins viennent ensuite à bord avec le chef de la communauté cantonnaise pour s'entendre sur une combinaison avec le chef de la police et arranger l'affaire. On me demande de faire écrire une deuxième lettre au vice-roi par Ly-Ta-Lào-Yé, mais ne pas mentionner dans celle-ci l'argent que les mandarins ont

reçu des prisonniers. J'invite mon secrétaire à écrire cette lettre dans le sens que l'on désire et j'accorde comme dernier délai jusqu'à demain matin.

5 *mai* 1873. — Comme je ne compte pas que nos prisonniers arriveront ce matin tout seuls, nous nous préparons à aller les chercher nous-mêmes. Au moment où nous descendons à terre avec les équipages armés et deux pièces de canon pour nous joindre aux cent cinquante soldats de la garde du titaï qui nous attendent, voilà qu'on arrive en courant nous dire d'arrêter, que les prisonniers arrivent. Nous attendons ; un quart d'heure se passe et rien ne vient. Alors nous nous engageons sur la chaussée qui conduit tout droit à la porte de l'Est, mais il nous arrive courrier sur courrier à pied et à cheval qui se jettent à plat ventre devant nous en criant : Les voilà ! les voilà ! mais je ne vois rien et nous avançons toujours. Enfin j'aperçois des parasols de mandarins noyés dans la foule ; cette fois-ci ce sont bien nos prisonniers qui arrivent. Les mandarins m'accompagnent jusqu'à bord pour me remettre les prisonniers et délivrer le chef de la police qui n'est pas trop mécontent de son sort, étant traité en ami plutôt qu'en ennemi. Je reconnais les onze prisonniers qu'on m'amène pour ceux qui m'ont été signalés et après avoir versé un verre de champagne aux amis du chef de la police qui viennent le chercher, nous nous séparons les meilleurs amis du monde. Mais nos deux pièces de canon ne rentrent pas à bord, je les laisse dans notre maison sous la garde des soldats du titaï, ce qui fait faire la grimace aux mandarins.

Après le départ des mandarins, je questionne nos prisonniers qui ont tous subi des tortures plus ou moins affreuses. Je fais donner à ceux qui sont nécessiteux une petite indemnité ; pour les autres cette affaire se réglera plus tard.

La démonstration de ce matin a mis toute la ville en l'air, mais la population nous donne entièrement raison et est de tout cœur avec nous.

6 *mai*. — Je reçois aujourd'hui une dépêche du vice-roi au sujet des maisons que j'occupe dans la ville et des deux pièces de canon qui sont restées à terre. Cela dans le but de pouvoir envoyer une copie de sa lettre à la cour de Hué pour se justifier. Il se gardera bien d'y faire connaître mes lettres au sujet des prisonniers et de leur mise en liberté.

J'ai fait afficher aujourd'hui une longue proclamation pour expliquer au peuple tongkinois, l'affaire des prisonniers et le but de ma mission. Une foule

de monde lit et commente cette proclamation, mais dans un sens favorable pour nous. On entend partout la foule dire que j'ai raison.

J'annonce que l'affaire des prisonniers n'est pas assez grave pour me décider à agir par la force contre les mandarins et que j'espère encore que ceux-ci finiront par comprendre leur propre intérêt en me laissant librement circuler sur leur territoire pour le compte des mandarins du Yûn-nân et dans l'intérêt des populations du Tong-kin. Je recommande au peuple de s'occuper paisiblement de ses travaux et de ne point s'inquiéter de ce que les mandarins peuvent leur dire à notre égard. Nous sommes leurs amis.

8 *mai*. — Le commissaire royal Ly m'écrit de Kuang-yèn une longue lettre pour me remercier de la proposition que je lui ai faite d'intervenir auprès des mandarins du Yûn-nân pour faire gracier les Pavillons-Jaunes et leur permettre de rentrer en Chine.

Je demande au vice-roi de proclamer que tous les négociants seront libres de me fournir des barques et tout ce dont j'aurai besoin. Il me fait répondre par l'intermédiaire du chef de la police, qu'il ne peut me donner cette autorisation par écrit, mais qu'il donnera des ordres aux négociants à ce sujet. Je fais aussitôt assembler ceux-ci au Koueï-kouang des Cantonnais et je fais venir le chef de la police qui se voit ainsi forcé de déclarer devant tous les notables ce qu'il m'a dit. Mais quelques instants après, un petit mandarin passe chez ces mêmes négociants avec un papier portant le sceau du vice-roi qu'il leur fait lire et dans lequel on défend, sous les peines les plus sévères, de me fournir quoi que ce soit.

9 *mai*. — Le chef de la police vient me trouver au Koueï-kouang des Cantonnais et me dit que le prince Hôang, chef militaire du Tong-kin, vient d'écrire au vice-roi pour lui demander s'il est vrai que j'ai l'intention d'acheter du sel pour expédier au Yûn-nân. Le titaï ne parle cependant pas du sel dans sa dépêche. Je réponds au chef de la police que les mandarins du Yûn-nân n'ont pas besoin de désigner chaque article, qui ne fait que passer en transit au Tong-kin, et surtout du sel.

Le soir on vient me prévenir qu'un mandarin du prince Hòang désire me voir et qu'il est porteur d'une lettre de ce dernier à mon adresse. Ce mandarin, qui est l'aide de camp du prince Hòang, me prie d'excuser le prince s'il n'a pu venir lui-même, mais il est malade. Cette lettre du prince Kôang est véri-

tablement extraordinaire. Il me témoigne son admiration pour avoir pu traverser le territoire occupé par les Pavillons-Noirs, hommes terribles dont leurs plus grands généraux n'ont jamais pu venir à bout, et me compare à Li-Kauen, fameux général annamite dont le nom est devenu légendaire. Il me félicite ensuite et me remercie d'avoir conseillé aux rebelles de rentrer en Chine et d'être intervenu pour eux auprès des mandarins du Yûn-nân pour obtenir leur grâce. Enfin, je suis un grand Poussôah qui plane dans les airs pour faire du bien à l'humanité souffrante, etc., etc.

10 *mai.* — Je viens d'apprendre que les mandarins de la citadelle viennent de donner de nouveaux ordres au peuple pour lui défendre de nous vendre du sel ou autres marchandises et de nous fournir des barques. Le soir, je fais venir le chef de la police et le chef de la communauté cantonnaise, pour prier le premier de rappeler en présence du second la déclaration qu'il a faite au nom du vice-roi, et lui demander l'explication des nouveaux ordres des mandarins. Il me répond que le vice-roi était de bonne foi lorsqu'il lui fit tenir le premier langage, mais que depuis il a reçu des ordres du maréchal Nguyen et du prince Hòang, pour empêcher par tous les moyens possibles que nous puissions nous procurer des vivres, du sel et des barques. Après une longue discussion, il est convenu que demain je prendrai de force en apparence les barques en question, chargées de sel, car le vice-roi ne peut pas y consentir sans s'exposer à perdre sa tête. D'un autre côté, l'aide de camp du prince Hôang proteste et assure que tout ce qui arrive est le fait du vice-roi d'Hâ-noï.

11 *mai.* — J'ai fait prendre ce matin douze jonques chargées de sel, que les propriétaires m'ont indiquées eux-mêmes.

Je reçois une dépêche du vice-roi qui me fait connaître que le commissaire royal Nguyen lui ordonne de me défendre d'acheter du sel. Dans le cas où je voudrais remonter le fleuve avec des jonques chargées de sel, on m'en empêchera par la force.

14 *mai.* — Un envoyé du maréchal Nguyen est venu pour prendre des renseignements sur mes affaires. Il a dit que le maréchal Nguyen n'avait rien fait pour nous nuire.

15 *mai.* — Les mandarins de la citadelle font courir le bruit, dans le peuple, qu'ils vont nous attaquer le 24 de la lune avec des forces considérables. C'est donc pour le 20 mai.

16 *mai.* — Le délégué du prince Hôang est venu pour protester contre le dire du vice-roi, ajoutant que son chef lui avait donné un ordre.

17 *mai.* — Le vice-roi m'écrit au sujet de mon chargement de sel pour le Yûn-nân. Il est d'une insolence extrême ; il déclare qu'il punira ceux qui nous vendront du sel ou nous fourniront des barques et qu'il fera arrêter mes bateaux au besoin. Je réponds à cela que dans le cas où le vice-roi punirait des gens pour avoir eu des relations avec moi, j'agirais de même contre lui. Dans le cas où mes barques ne pourraient pas remonter le fleuve pour une raison ou pour une autre, j'arrêterai toutes les barques chargées pour le compte du gouvernement annamite.

10 *mai.* — Nous attendons de pied ferme l'attaque annoncée pour aujourd'hui, ce que voyant, les mandarins de la citadelle font dire au peuple par les chefs de quartiers de ne pas fuir et de rester tranquillement dans la ville.

Une proclamation est faite par le vice-roi et affichée dans l'après-midi sur les murs de la ville. Il est vrai, dit le vice-roi dans sa proclamation, que j'ai une mission des mandarins du Yûn-nân pour transporter un matériel de guerre dans cette province, mais que cela ne nous autorise pas à faire du commerce et à acheter du sel. Ceux qui nous vendront du sel ou nous fourniront des barques ainsi que les bateliers qui entreront à notre service, seront punis de mort comme des conspirateurs contre l'État.

Voilà quelle était la situation au 20 mai 1873. Je m'arrêterai ici dans ces notes de voyages, car s'il me fallait raconter tous les évènements qui suivent, un volume n'y suffirait peut-être pas.

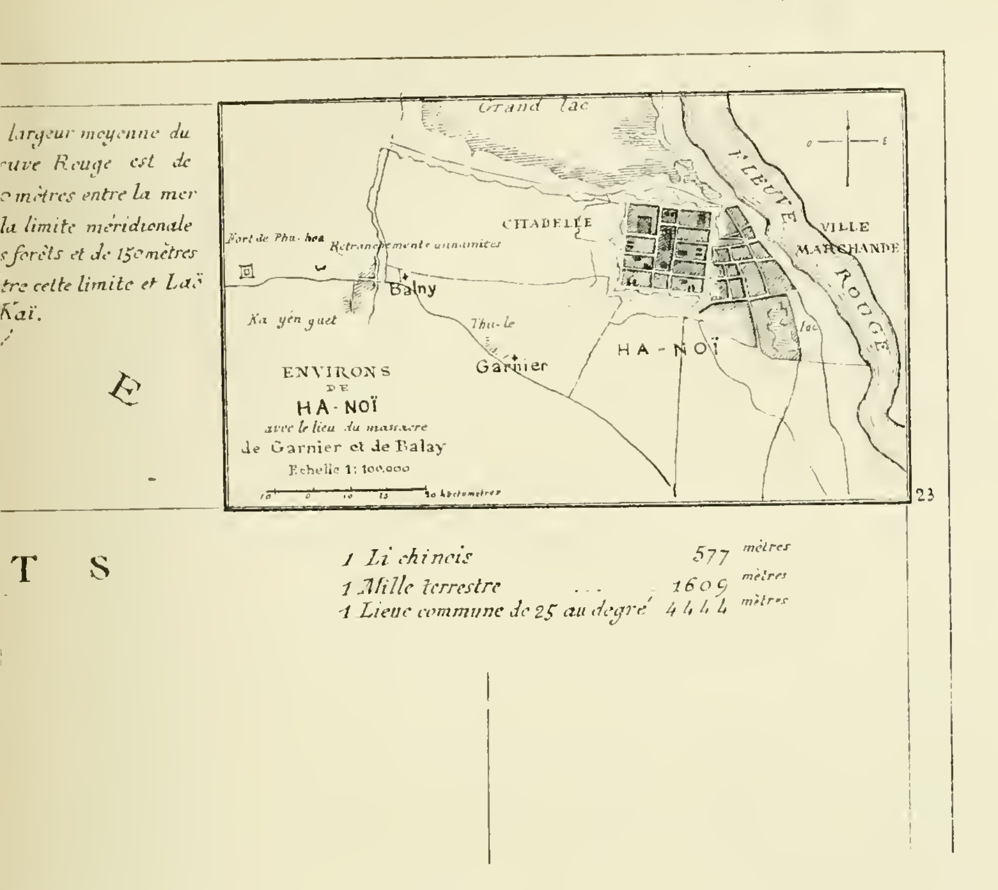
Le maréchal Nguyen, vint en personne à Hà-noï pour diriger les opérations et nous exterminer. Il réunit jusqu'à 50,000 miliciens autour de lui. Malgré Nguyen, j'étais maître de la situation et le fleuve était définitivement ouvert au commerce, lorsque Francis Garnier arriva, envoyé par le gouverneur de la Cochinchine, le contre-amiral Dupré, pour aplanir, si faire se pouvait, le différend entre les Annamites.

On sait comment Francis Garnier à la tête d'une poignée d'hommes fut amené à s'emparer de toutes les forteresses du Tong-kin ; on connaît aussi le revirement de politique qui survint après sa mort. Pour obtenir le fameux traité que tous les gouverneurs de la Cochinchine ne cessaient de demander

en vain à l'Annam, le contre-amiral Dupré, qui jugeait la situation de son expédition compromise par la mort de Garnier, ne trouva rien de mieux que de me faire quitter le Tong-kin et de ruiner mon entreprise.

J'écrirai bientôt l'histoire de ces événements, et alors la responsabilité de ceux qui de près ou de loin ont joué un rôle au Tong-kin se dégagera de ces tristes affaires.

J. Dupuis.



1 Li chinois 577 mètres
1 Mille terrestre ... 1609 mètres
1 Lieue commune de 25 au degré 4444 mètres


COURS DU FLEUVE ROUGE
(HONG-KIANG)
exploré et ouvert au commerce
par
J. Dupuis
1870-1873
Echelle de 1 : 1 500 000
Explication des signes
Ville fortifiée
SON-TAY, Nom de ville importante
Montze, Nom de petite ville
Phu-ly, Nom de village
Cours d'eau peu connu ou inexploré
Limite de la navigation ou port.
Projets français et anglais de routes commerciales entre le sud-ouest de la Chine et la mer
ENVIRONS DE HA NOÏ
de Garnier et de Balay
La largeur moyenne du Fleuve Rouge est de 100 mètres entre la mer et la limite méridionale des forêts et de 150 mètres entre cette limite et Lao-Kai.
1 Li chinois 577 mètres
1 Mille terrestre 1605 mètres
1 Lieue commune de 25 au degré 4444 mètres
de la mer à Ha noï 185
de Ha noï à Lao-kai 390
de Lao kai à Mang-hao 100
Longueur de la navigation sur le Fleuve Rouge 675 kilomètres
YUN-NAN
CHINE
PEUPLES INDÉPENDANTS
GRANDES FORÊTS
peuplées d'animaux sauvages de toutes espèces
TONKIN
FLEUVE ROUGE
HA-NOÏ
SON-TAY
BAC NINH
HAI-DZUONG
NAM-DINE
NINH-BINH
Hong-yen
Lao-kai
Kai-hoa
Montze
LIN-NGAN
Yuen Kiang
Tuyen-Kouang
Thaï-nguyen
Rivière Noire
Rivière Claire
Camp et port établis par Dupuis
DELTA DU FLEUVE ROUGE

FENG-SHOUI

OU

PRINCIPES DE SCIENCE NATURELLE EN CHINE

PAR

ERNEST J. EITEL, M. A. PH. D.

OF THE LONDON MISSIONARY SOCIETY

TRADUIT DE L'ANGLAIS

Par M. L. DE MILLOUÉ, directeur du Musée Guimet

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

Qu'est-ce que le Feng-Shoui ? telle est la question qui a été posée cent fois pendant ces trente dernières années. Depuis que les étrangers ont obtenu la permission de s'établir sur les confins de cet étrange empire de la Chine, cette même question s'est continuellement représentée sur un point ou sur un autre. Achetaient-ils un terrain, construisaient-ils une maison, renversaient-ils un mur, arboraient-ils leur drapeau, les résidents des ports ouverts rencontraient d'innombrables difficultés et cela toujours à cause du Feng-Shoui. Proposait-on de planter quelques poteaux télégraphique, pressait-on le gouvernement chinois de construire un chemin de fer, parlait-on d'établir un simple tramway pour exploiter les mines de charbon de l'intérieur,

invariablement les autorités chinoises s'inclinaient poliment et déclaraient la proposition impossible à exécuter à cause du Feng-Shoui.

Il y a trente ans, quand les principaux négociants de la colonie de Hong-kong s'efforçaient d'établir le quartier des affaires dans le vallon appelé Happy Valley et de faire de cette partie de l'île le centre de leur ville, ils échouaient misérablement à cause du Feng-Shoui. Quand le gouvernement de Hong-kong ouvrait une route dans la direction de Happy Valley, route connue maintenant sous le nom de Gap, les habitants chinois étaient en proie à une abjecte terreur à cause du trouble que devait causer au Feng-Shoui de Hong-kong cette amputation des membres du Dragon ; et quand plusieurs des ingénieurs employés à ces travaux moururent de la fièvre de Hong-kong et que les habitations étrangères déjà construites dans Happy Valley durent être abandonnées à cause de la malaria, les Chinois déclarèrent triomphalement que c'était une juste vengeance du Feng-Shoui. Quand le Senhor Amaral, gouverneur de Macao, qui, à la passion de construire des routes joignait le plus profond mépris pour le Feng-Shoui, voulut se mêler de la question de l'emplacement et de la forme des tombeaux chinois, surpris dans une embuscade que les Chinois avait dressée sur sa route, il eut la tête tranchée, et les Chinois appelèrent ce lâche attentat la revanche du Feng-Shoui.

Il faut donc qu'il y ait quelque chose dans le Feng-Shoui, puisqu'il pousse les plus basses classes des Chinois à commettre un assassinat et que les ministres de l'Etat s'empressent de se retrancher derrière lui pour excuser leur résistance aux progrès de la civilisation et du commerce.

Qu'est-ce que le Feng-Shoui? Les sinologues ont compulsé les classiques chinois, torturé leurs dictionnaires pour y découvrir une réponse à cette question et ils n'ont rien trouvé. Les négociants ont interrogé leurs *compradores* et demandé à leurs employés : qu'est-ce que le Feng-Shoui ? Mais ils n'ont obtenu que des réponses obscures et confuses, et ce qu'ils ont pu apprendre de mieux, c'est que Feng-Shoui signifie « vent et eau » et qu'on le nomme ainsi « parce qu'il est aussi incompréhensible que le vent, aussi insaisissable que l'eau. »

Chose étrange, les Chinois affirment que les étrangers connaissent parfaitement le Feng-Shoui. Quand une effrayante mortalité décimait les troupes cantonnées dans les casernes de Murray à Hong-kong et que le chirurgien

colonial proposa de planter des bambous derrière les bâtiments, les Chinois remarquèrent aussitôt que cette mesure s'accordait de point en point avec les prescriptions du Feng-Shoui, et quand il fut reconnu que la maladie s'arrêtait par suite de l'exécution de cette mesure, ils considérèrent ce résultat comme une preuve de l'infaillibilité du Feng-Shoui. Quand les résidents étrangers à Hong-kong commencèrent à élever des villas à Pok-foo-loum (site que le Feng-Shoui déclare le meilleur de l'île), quand le gouvernement y établit un réservoir, quand on construisit des fontaines au nord de Hong-kong et que le côté montagneux fut planté d'arbres, quand on défendit de fouiller le sol dans les endroits où se trouvent beaucoup de roches décomposées, les Chinois supposèrent chaque fois que les étrangers connaissaient le Feng-Shoui bien mieux qu'ils ne voulaient l'avouer, et le surveillant général fut tenu pour profond docteur en Feng-Shoui. Eh quoi ! disent-ils, le palais du gouvernement occupe la meilleure position au nord de l'île, par derrière il est protégé par de grands arbres et des terrains en pente douce, à gauche et à droite se déroulent des routes aux courbes gracieuses, l'ensemble de la situation comporte tout ce qu'aurait prescrit le Feng-Shoui, et les étrangers prétendent ne rien connaître du Feng-Shoui ? Est-ce possible ?

S'il n'y avait dans le Feng-Shoui des Chinois que ce que le bon sens et l'instinct naturel enseignent à l'homme, il ne nous embarrasserait pas tant. Mais le fait est que les Chinois en ont fait une science occulte, et ceux qui sont avancés dans cette science et qui en tirent leurs moyens d'existence trouvent avantageux de l'envelopper d'autant de mystère que les alchimistes et les astrologues européens le faisaient autrefois pour leurs chimères. Pourtant les résidents de la Chine acquièrent en peu d'années, par leurs relations pratiques avec les Chinois, une idée suffisamment claire du Feng-Shoui, et beaucoup de mes lecteurs savent sans doute qu'à proprement parler ce n'est tout simplement qu'un système de superstition qui a la prétention d'enseigner au peuple où et comment on doit creuser une tombe ou construire une maison pour assurer aux intéressés une prospérité et un bonheur sans limite.

Depuis mon arrivée en Chine j'ai eu souvent maille à partir avec le Feng-Shoui ; pendant plusieurs années j'ai réuni des notes à son sujet et étudié sa littérature sous toutes ses faces, et je me propose maintenant de soumettre au public le résultat de mes études. Le Feng-Shoui, tel que je l'ai compris,

n'est que la science naturelle sous un autre nom, et je demande à mes teurs de me permettre une esquisse générale de la science naturelle che Chinois afin de faciliter l'intelligence du système du Feng-Shoui.

En Chine la science naturelle n'a jamais revêtu la forme technique, s et précise qui nous paraît inséparable de la vraie science. Les natural chinois ne se sont jamais donné beaucoup de peine pour étudier la natu fouiller dans ses arcanes par des observations et des expériences prati et minutieuses. Ils n'ont pas inventé d'instruments pour les aider à obse les corps célestes; jamais ils n'ont chassé les insectes et empaillé les oise ils reculent avec horreur devant l'idée de disséquer le corps d'un anima n'ont jamais analysé chimiquement une substance inorganique. Avec très petite somme de connaissances naturelles ils ont inventé tout un syst de science naturelle tiré de ce qu'ils savaient, et ils l'ont exposé s les formules dogmatiques de l'ancienne tradition. Quelque déplorable soit cette absence d'investigations pratiques et expérimentales, qui a ou la porte à toutes sortes de conjectures théoriques, elle a conservé cepen à la science naturelle des Chinois un esprit de respect sacré pour la puiss divine de la nature.

Le confucianisme moderne a depuis longtemps répudié la croyance en Dieu suprême, dont on retrouve encore un reste de souvenir dans ses li classiques; à la place du Dieu personnel adoré par les ancètres il a subs une entité abstraite, privée de toute personnalité, dépourvue de tout attri et cependant il considère la nature non pas comme un édifice mort et inani mais comme un organisme vivant et respirant. Il voit une chaîne dorée d spirituelle traversant toutes les formes de l'existence et réunissant co dans un corps vivant tout ce qui existe en haut dans les cieux, en bas su terre. Ce qu'on a si souvent admiré dans la philosophie naturelle des Gr c'est qu'ils ont fait vivre la nature, c'est que dans chaque pierre, dans ch arbre ils ont vu un esprit vivant, c'est qu'ils ont peuplé la mer de naïades, forêts de satyres : cette façon poétique, animée et respectueuse de conce les objets naturels est aussi un des caractères de la science naturelle en Ch

Le système du Feng-Shoui repose tout entier sur cette conception poéti de la nature. Nous pouvons sourire au caractère peu scientifique et élén taire de la philosophie chinoise; nous pouvons remarquer que chaque bran

de la science en Chine n'est qu'un tâtonnement rudimentaire autour de vérités qui sont familières à tous les écoliers européens ; nous pouvons en tirer la conclusion que la Chine, prise en bloc, n'est qu'un vieil enfant, dont l'esprit s'est soudainement atrophié et qui est parvenu à la maturité et à la vieillesse avec tout juste la somme de connaissances d'un enfant précoce ; et pourtant je suis forcé de dire, en considérant cette même Chine — le plus ancien des peuples anciens, le plus grand des grands empires ou du moins le plus populeux du monde, — dans sa vieillesse chenue, lourde, triste, ignorante comme un enfant sous le rapport des choses intellectuelles, pourtant je suis forcé de m'écrier : Plût à Dieu que nos savants eussent conservé dans leurs observatoires, leurs laboratoires et leurs bibliothèques ce respect enfantin pour la puissance vivante de la nature, cette crainte sacrée, cet effroi tremblant des mystères de l'inconnu, cette ferme croyance en la réalité du monde invisible et ses relations constantes avec le monde visible et temporel qui caractérisent les tâtonnements des Chinois au sujet des sciences naturelles !

L'origine du système du Feng-Shoui est relativement moderne. Son plan et ses idées principales sont, il est vrai, empruntés à l'un des plus anciens classiques, mais sa méthode et son application pratique sont presque entièrement basées sur les enseignements de Choo-He et autres auteurs qui vécurent sous la dynastie de Sung (A. D. 1126-1278), et dont les commentaires sur les classiques sont encore lus dans toutes les écoles. En fait, le confucianisme moderne a adopté les opinions de Choo-He, et ce sont elles qui forment la base de tout le système du Feng-Shoui.

Au commencement existait, selon Choo-He, un principe abstrait ou monade, nommé « le Néant absolu », de qui naquit le « grand Absolu ». Ce principe abstrait ou monade, le grand Absolu, est la cause primordiale de toute existence. A son premier mouvement, son souffle ou forme vitale se solidifiant, produisit le grand principe mâle. Quand ce mouvement fut arrivé à sa limite, il se reposa, et de ce repos naquit le grand principe femelle. Arrivé à l'extrême du repos, il se remit en mouvement et continua ainsi dans une alternative constante de mouvement et de repos. C'est ainsi que cette Cause suprême se divisa en mâle et femelle ; ce qui était en haut constitua les Cieux, ce qui était en bas forma la Terre. Les évolutions de la Cause suprême ayant produit les deux principes mâle et femelle et par eux créé le Ciel et la Terre, elles se conti-

nuèrent, et de leurs perpétuelles mutations naquirent les hommes et les animaux, les végétaux et les minéraux. Depuis cet instant la même force vitale continua toujours à agir, et à agir par les deux causes créatrices, la puissance mâle et femelle de la nature, qui depuis lors se poussent et s'agitent mutuellement et alternativement sans aucune interruption.

La force qui anime les deux principes se nomme en chinois *Ké*, ou le souffle de la nature. Quand ce souffle s'exhala pour la première fois et produisit les principes mâle et femelle et plus tard l'univers entier, il n'agit point arbitrairement ou à l'aventure, mais il suivit des lois établies, impénétrables et immuables. Ces lois ou ordre de la nature, nommées *Li*, sont donc considérées d'une façon abstraite comme antérieures à la naissance du souffle vital et doivent par conséquent être étudiées à part. Au sujet de *Li* ou ordre général de la nature, les anciens sages ont observé que toutes les lois de la nature et toutes les œuvres de son souffle vital s'accordent strictement avec certains principes mathématiques, que l'on peut tracer et expliquer par des figures, et qui représentent les proportions numériques de l'Univers appelées *Sou* ou nombres. Mais ces trois principes, le souffle de la nature ou *Ké*, l'ordre de la nature ou *Li*, et les proportions mathématiques de la nature ou *Sou*, ne peuvent se reconnaître de suite par les sens; ils sont cachés à la vue et ne se manifestent que sous les formes et les traits extérieurs de la nature physique. En d'autres termes, les phénomènes de la nature, leurs formes extérieures apparentes, constituent une quatrième branche de la science naturelle, que l'on nomme *Ying* ou formes de la nature. Ces quatre divisions, Li, ou ordre de la nature, Sou, ses proportions numériques, Ke, son souffle vital ou forme subtile, et Ying, ou ses formes apparentes, constituent ce que l'on appelle vulgairement le système du Feng-Shoui.

Cependant aucun ouvrage chinois sur le Feng-Shoui — ou du moins aucun de ceux que j'ai lus ou dont j'ai entendu parler — ne suit méthodiquement cette division, bien qu'ils mentionnent tous ces quatre principes, et leur donnent çà et là la prépondérance voulue. D'un autre côté cette division du Feng-Shoui en quatre branches n'est pas de mon invention. Un professeur distingué de Canton, membre du collège impérial, remarque, dans la préface d'un ouvrage de géomancie populaire, que tout le système du Feng-Shoui

pourrait avantageusement se diviser dans les quatre parties que je viens d'indiquer. Je me suis approprié la pensée de cette préface et me propose de développer le système du Feng-Shoui devant mes lecteurs en suivant ce quadruple plan, et en l'analysant de telle sorte qu'il puisse leur donner un aperçu de tout le système général de la science naturelle en Chine.

CHAPITRE II

LES LOIS DE LA NATURE

D'après les remarques qui précèdent, nous devons tout d'abord nous occuper de *Li*, ou principes généraux qui gouvernent la nature, et des lois fondamentales de l'univers physique. Pour les bien comprendre, nous devons au préalable nous souvenir que les Chinois considèrent les cieux comme le type idéal dont notre terre n'est que le reflet grossier et matériel.

Tout ce qui existe sur la terre n'est que la forme apparente et passagère de quelque action céleste. Tout ce qui existe sur la terre a son prototype, sa cause primordiale, son action dirigeante dans les cieux. Le philosophe chinois, en considérant les beautés de la nature, la diversité des plaines et des collines, des rivières et des océans, l'harmonie merveilleuse des couleurs, la lumière et l'ombre, ne voit en tout cela qu'un pâle reflet de la décoration mille fois plus belle, peinte dans sa splendeur éthérée sur le firmament étoilé des cieux. Il regarde le soleil, cet éclatant souverain du jour, et reconnaît en lui, comme reflet terrestre, le principe mâle de la création, réglant tout ce qui existe sous le soleil. Il lève les yeux vers la lune, la douce reine des nuits, et voit son reflet sur la terre dans le principe femelle qui pénètre toutes les formes sublunaires de l'existence. Il observe la rapide course rotatoire des cinq planètes, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure et Saturne, et voit leur contre-partie sur la terre, dans les évolutions et les mutations incessantes des cinq éléments, le bois, le feu, le métal, l'eau et la terre. Il contemple dans la nuit le firmament étincelant et le compare à sa copie pâlement réfléchie sur la surface de notre terre, où les pics des montagnes représentent les étoiles, où les rivières et les océans correspondent à la voie lactée.

En un mot, le firmament des cieux est, pour l'observateur chinois, le livre mystérieux où sont écrits en hiéroglyphes mystiques, intelligibles pour les seuls initiés, les destinées des nations, le sort et les aventures de chaque individu. Le principal, le grand objectif du Feng-Shoui, c'est de déchiffrer ces tables célestes, de rompre le sceau de ce livre apocalyptique, et la première méthode à suivre pour lire ces célestes horoscopes de l'avenir, la première clef pour ouvrir cette caisse inquiétante où sont enfermés les destins des générations présentes et futures, c'est la connaissance des principes généraux ou lois de la nature.

Si vous voulez connaître le sort qui vous est réservé, apprenez donc et méditez bien ces principes :

1° Que les Cieux gouvernent la Terre ;

2° Que les Cieux et la Terre exercent leur influence sur tous les êtres vivants et qu'il est au pouvoir de l'homme de faire servir cette influence à son avantage ;

3° Que le sort des vivants dépend également de la bienveillance et de l'influence générale des morts.

Par rapport au premier point, l'influence que les Cieux exercent sur la Terre, les agents d'action que nous avons à étudier ici sont : le Soleil et la Lune, les douze signes du Zodiaque, les vingt-huit Constellations, les cinq Planètes (les Chinois n'en connaissent que cinq), les sept étoiles de la Grande-Ourse et les neuf autres du Boisseau septentrional.

Comme nous l'avons dit précédemment, le Soleil exerce son influence sur tout l'univers physique, et son cours apparent, indiqué par les douze signes du Zodiaque, est donc un élément important pour calculer l'action des Cieux sur la Terre.

Les Chinois divisent l'Écliptique en douze parties égales qui portent chacune le nom d'un animal. Ainsi la première est appelée le Rat, elle correspond au Bélier; la suivante est dénommée le Bœuf, elle est identique à notre Taureau; la troisième, le Tigre, correspond aux Gémeaux ; la quatrième, le Lièvre, au Cancer ; la cinquième, le Dragon, au Lion ; la sixième, le Serpent, à la Vierge ; la septième, le Cheval, aux Balances ; la huitième, le Bélier, au Scorpion ; la neuvième, le Singe, au Sagittaire ; la dixième, le Coq, au Capricorne ; la onzième, le Chien, au Verseau ; la douzième, le Sanglier, aux

Poissons. Depuis le temps où les ancêtres des Chinois ont établi ces astérismes, il est survenu, par suite de la précession des équinoxes ou mouvement des points équinoxiaux de l'est à l'ouest, il est survenu, dis-je, un changement dans les rapports des signes du Zodiaque et de leurs astérismes respectifs. Il y a deux mille ans les signes du Zodiaque et les astérismes concordaient entre eux, de telle sorte qu'au moment où le Soleil entrait dans le signe du Bélier, il entrait aussi dans la constellation du même nom. La précession des équinoxes a eu pour effet de séparer les astérismes de leurs signes dénominatifs, de sorte que la constellation des Poissons est maintenant dans le signe du Bélier et le Bélier dans le signe du Taureau. Les Chinois, qui ne connaissent pas la précession des équinoxes, sont assez embarrassés de cette discordance ; mais, moins soucieux de l'exactitude que du respect des anciennes traditions, ils ne se rendent pas compte de l'écart actuel et représentent encore les douze signes, non dans leur position actuelle, mais tels qu'ils se présentaient à leurs ancêtres.

Les douze signes du Zodiaque leur servent surtout à déterminer les vingt-quatre saisons de l'année. Quand le Soleil atteint le quinzième degré du Verseau (5 février), le printemps commence. Lorsqu'il entre dans les Poissons (19 février), la saison pluvieuse s'établit. Au quinzième degré des Poissons (5 mars), les insectes se réveillent ; avec le Bélier (30 mars) arrive l'équinoxe du printemps, suivie (5 avril) de la saison appelée « brillante et claire. » Le Taureau (20 avril) amène la pluie fertilisante et (5 mai) le commencement de l'été; le signe des Gémeaux (21 mai) comprend les deux époques appelées « le grain se remplit » et (6 juin) « le grain est dans l'épi. » Le Cancer se décompose en Solstice d'été (21 juin) et petite chaleur (7 juillet). Quand le Soleil entre dans le signe du Lion (23 juillet), la grande chaleur commence et (7 août) l'automne se présente. Dans la Vierge (23 août) la chaleur est arrêtée et (8 septembre) paraissent les rosées blanches; la Balance (23 septembre) amène l'équinoxe d'automne et (8 octobre) la rosée froide ; le Scorpion (23 octobre) est le signal des gelées et (7 novembre) du commencement de l'hiver ; le Sagittaire (22 novembre) apporte les petites neiges et (7 décembre) les grandes neiges ; dans le Capricorne (22 décembre) se présente le Solstice d'hiver et (6 janvier) les petits froids ; avec le Bélier (20 janvier) arrivent les grands froids ; et ainsi se complète le cercle de l'année.

Immédiatement après les douze signes suivent, par ordre d'importance, les vingt-huit Constellations ou *Maisons*, que la Lune parcourt dans sa course mensuelle dans l'Écliptique. Ces vingt-huit Constellations sont divisées en quatre groupes de sept. Le premier de ces groupes s'appelle *Dragon d'azur*, il est situé à l'est ; les sept constellations suivantes, nommées le *Guerrier noir*, sont au nord ; le troisième groupe, le *Tigre blanc*, est à l'ouest et le quatrième, désigné sous le nom de l'*Oiseau vermillon*, au sud. Dans ces quatre groupes des vingt-huit Constellations, qui sont regardées comme des esprits exerçant un pouvoir sur la Terre, il faut considérer de plus que les numéros 4, 11, 18 et 25 forment avec le Soleil une conjonction favorable, de même que les numéros 5, 12, 19 et 26 avec la Lune ; tandis que les conjonctions avec les cinq planètes, celles de Jupiter avec les numéros 1, 8, 15 et 22, de Vénus avec 2, 9, 16 et 23, de Saturne avec 3, 10, 17, 24, celles de Mars avec 6, 13, 21, 27 et de Mercure avec 7, 14, 20 et 28, sont de mauvais présages.

Outre les vingt-huit Constellations, les cinq Planètes et les vertus occultes qui leur sont attribuées jouent un rôle très important dans le système du Feng-Shoui. Jupiter règne à l'est, il personnifie le Printemps et possède l'attribut de bienveillance ; Mars est au sud, il règle l'Été et favorise la prospérité ; Vénus à l'ouest représente l'Automne et personnifie la bienséance ; Mercure au nord représente l'Hiver et la Sagesse ; Saturne règne au milieu de la Terre, il gouverne le milieu de l'Été et représente la fidélité.

D'autres corps célestes exercent également une influence sur la Terre. De même que les cinq Planètes, le Soleil et la Lune constituent les sept souverains des Saisons, de même les sept étoiles de la Grande-Ourse ont leur part dans la direction des Saisons. Cette splendide Constellation a éveillé l'attention et l'imagination poétique de presque toutes les nations de la terre ; mais je ne connais pas de peuple qui ait tiré un parti aussi poétique de ce remarquable faisceau d'étoiles. Les Chinois considèrent les sept étoiles de la Grande-Ourse comme une horloge naturelle ; autrefois le corps de la Grande-Ourse était beaucoup plus près du Pôle qu'il ne l'est maintenant, et la queue semblait se mouvoir autour du Pôle, en quelque sorte comme l'aiguille d'une horloge ou d'une montre. Considérons la surface de la Terre comme un cadran, divisons l'horizon en vingt-quatre parties égales, tandis que la queue de la Grande-Ourse représente l'aiguille de l'horloge, et nous avons une méthode

toute simple pour déterminer les vingt-quatre saisons de l'année, telles que nous venons de les décrire. Quand, à la chute du jour, la queue de la Grande-Ourse indique l'est, c'est le Printemps pour le monde entier; quand elle est dirigée au sud, c'est l'Été ; quand elle se tourne à l'ouest, c'est l'Automne ; quand, à la tombée de la nuit, elle marque le nord, c'est l'Hiver. On suppose aussi que la lumière de ces sept étoiles exerce une grande influence sur la Terre et ses habitants, et par conséquent elles se combinent avec la Lune et le Soleil et prennent alors le nom des *Neuf lumières du Monde.*

Un autre groupe d'étoiles, appelées les neuf étoiles du Boisseau, a aussi une grande importance pour déterminer les aspects heureux ou défavorables d'une localité donnée et par suite son influence sur le sort des hommes. Ces neuf étoiles sont minutieusement décrites dans tous les almanachs et calendriers chinois, mais il est difficile de déterminer leur position dans le firmament. On les nomme les « neuf étoiles du Boisseau du nord », mais cette dénomination s'applique tantôt au pôle Nord, tantôt à la Grande-Ourse, tantôt à l'une des vingt-huit constellations, appelée le Boisseau; leur position dans les cieux a peu d'importance. Quelques auteurs prétendent même qu'elles n'ont pas de place fixée, mais qu'elles se meuvent çà et là dans l'atmosphère; car elles ont toutes leur contre-partie ou représentation sur la terre sous forme de montagnes; et c'est à l'art du géomancien qu'il appartient de déterminer quel pic montagneux ou quelle colline correspond à l'une ou l'autre des neuf étoiles, qui ont chacune une relation propre et permanente avec un des cinq éléments ou l'une des huit figures que nous avons décrites précédemment.

Nous avons maintenant à étudier l'influence que les cieux et la terre exercent sur le genre humain. Les principaux agents, par l'intermédiaire desquels les cieux et surtout les cinq planètes, agissent sur les êtres vivants, sont les cinq éléments de la nature. Nous ne devons pas entendre par là cinq substances matérielles, chimiquement indissolubles, mais plutôt des essences spirituelles, radicalement différentes l'une de l'autre par leur caractère même et constituant les causes créatrices de toutes les substances matérielles. Ces cinq éléments sont : le bois, le feu, la terre, le métal et l'eau ; le premier est l'agent de Jupiter, le second de Mars, le troisième de Saturne, le quatrième de Vénus, le cinquième de Mercure. Il est aussi très important d'observer les

relations des cinq éléments entre eux; car, selon les conjonctions, ils se produisent ou se détruisent les uns les autres. Le bois produit le feu; le feu produit la terre; la terre produit le métal; le métal produit l'eau; l'eau produit le bois. D'un autre côté le métal détruit le bois; le bois détruit (absorbe) la terre; la terre détruit (absorbe) l'eau; l'eau détruit le feu; le feu détruit le métal. Il faut aussi remarquer que le bois abonde dans l'Est; le métal dans l'Ouest; l'eau au Nord; le feu au Sud, tandis que la terre prédomine dans le Centre, entre les quatre points cardinaux. Il faut aussi se rappeler que le bois domine dans le printemps, le feu dans l'été, le métal en automne, l'eau en hiver, et la terre dans les dix-huit derniers jours de chaque saison. Ainsi la quintuple influence des planètes pénètre et gouverne toute la nature, comme par exemple les cinq parties qui constituent le corps humain : les muscles, les veines, la chair, les os, la peau et les cheveux; les cinq parties internes ou viscères, soit le cœur, le foie, l'estomac, les poumons et les reins; les cinq couleurs, blanc, noir, rouge, bleu et jaune; les cinq sorts, fortune, honneurs, longévité, famille et mort paisible; les cinq relations sociales, prince et ministre, père et fils, époux et épouse, frère aîné et cadet, et enfin les amis.

En outre de l'influence que, selon les lois de la nature, les cieux et la terre exercent sur le sort des êtres vivants, il faut encore tenir compte des lois qui régissent l'influence des esprits des morts sur les vivants. Cette doctrine nous paraît étrange, mais elle n'a rien de déraisonnable en elle-même pour un Chinois habitué à adorer les esprits de ses ancêtres, qu'il croit toujours présents, auxquels il fait part de tous les événements qui se présentent dans sa famille, auxquels il offre des sacrifices de viande et de boisson. « Mes propres esprits animés », dit le commentateur des *Analectes de Confucius*, « sont les esprits animaux de mes ancêtres. Si, pour ma part, je suis profondément sincère et respectueux dans les honneurs que je leur rends, les esprits de mes pères sont présents près de moi. Ainsi qu'une tige de graminée, quand la plante primitive est morte, pousse sur le côté de nouvelles racines, ainsi le même esprit se conserve depuis les générations passées jusqu'au temps actuel ». « Bien que nous parlions des cieux et de la terre, dit Choo-Hé, il n'y a cependant qu'un seul souffle qui les anime. Bien que nous parlions d'individualités et que nous les distinguions les unes des autres, un seul et

même souffle les anime toutes en réalité. Mon esprit est le souffle (esprit) même de nos ancêtres ».

Cette idée d'unité organique, voire même d'identité de l'espèce spirituelle de la vie de la nature et de la vie des individus, était le thème favori de discussion entre Choo-Hé et les autres philosophes de la dynastie Soung. Selon cette école, aujourd'hui universellement répandue, l'âme humaine jouit d'une double nature et vit une double existence. Ils distinguent un *animus* et une *anima*. Le premier est l'énergie de la nature humaine, comprenant le principe mâle de la nature. Le souffle de l'*animus* est le souffle des cieux. L'*anima* est la redondance ou *pleroma*, si nous pouvons nous exprimer ainsi, de l'énergie opposée (femelle) de la nature. Le souffle de l'*anima* est le souffle de la terre. L'*animus* est l'élément spirituel, l'*anima* l'élément matériel ou animal de l'âme. Quand, par l'épuisement du souffle vital, le corps se dissout, l'*animus* retourne aux cieux, l'*anima* revient à la terre ; c'est-à-dire chacun de ces deux principes retourne aux éléments de la nature dont il a tiré son origine et dont l'incorporation momentanée s'est exercée dans la sphère de la vie individuelle. C'est pourquoi les âmes des ancêtres morts sont présentes partout comme les éléments de la nature, comme les cieux et la terre eux-mêmes. C'est ainsi que les Chinois ont appris à se croire entourés d'un monde d'esprits, en réalité invisibles, intangibles, insaisissables, mais qui n'en sont pas moins réels, pas moins puissants en influence.

Le vulgaire croit, et cette notion ne doit être sans doute qu'une application populaire des propositions philosophiques ci-dessus mentionnées, que par leur nature animale, les âmes des ancêtres sont pour un temps enchaînées dans la tombe où leurs corps sont enterrés, tandis que par leur nature spirituelle elles sont poussées à errer autour des habitations de leurs descendants; de là il est logique et naturel de supposer que les destinées des vivants dépendent en quelque façon de la situation favorable des tombeaux de leurs ancêtres. Si la tombe est située de telle sorte que l'esprit du mort, que l'on suppose y habiter, soit à son aise et libre de toute cause de gêne, de sorte qu'il puisse sans obstacle sortir et rentrer, les esprits des ancêtres seront bien disposés pour leurs descendants; s'efforceront de se trouver toujours avec eux, et de répandre sur eux toutes les bénédictions qui sont au pouvoir du monde des esprits. Cette idée de l'influence des morts sur les vivants est

si profondément gravée dans leur esprit que les Chinois qui désirent obtenir les bonnes grâces des étrangers, se rendent au cimetière de Hong-kong et adorent les tombes des étrangers, supposant que les esprits des morts qui y sont enfermés, satisfaits de leurs offrandes et de leur culte, agiront sur les esprits des vivants et amèneront ainsi la bonne entente mutuelle entre les deux parties.

Naturellement aussi, le Chinois prend les plus grands soins pour placer les tombeaux de ses parents dans une position telle qu'aucune étoile ou planète, aucun élément terrestre, aucun souffle ou influence subtile de la nature, aucune configuration de mauvais présage des collines ou des vallons, ne puisse troubler le tranquille repos des mort, car de là dépendent le bonheur ou les malheurs des vivants. Il est donc important de connaître les règles d'après lesquelles on trouvera la place la plus favorable pour un tombeau, et comme cette place favorable dépend surtout de la conjonction heureuse de tous les éléments célestes et terrestres, il est clair que la méthode par laquelle on trouvera la meilleure place pour une tombe est aussi applicable au choix d'une bonne place pour une maison d'habitation ou demeure quelconque. Car les influences qui agissent sur les esprits animaux des morts, agissent aussi sur les vivants.

Toutefois nous n'avons à considérer ici que les principes généraux et je veux établir aussi brièvement que possible les règles qui s'appliquent à cet objet.

Il faut savoir d'abord que dans la croûte terrestre existent deux courants magnétiques, si j'ose m'exprimer ainsi, l'un mâle, l'autre femelle, l'un positif. l'autre négatif, l'un favorable, l'autre défavorable. L'un est appelé allégoriquement le Dragon d'azur, l'autre le Tigre blanc. Le Dragon d'azur doit toujours se trouver à gauche, le Tigre blanc à droite du lieu que l'on suppose être une place favorable. Le premier soin d'un géomancien en quête d'une place favorable est donc de trouver un vrai Dragon et son complément le Tigre blanc, qu'il reconnaitra tous deux dans certaines élévations du sol. Le Dragon et le Tigre sont toujours comparés à la partie haute et la partie basse du bras d'un homme; il faut chercher le lieu favorable dans le plis du bras. En d'autres termes on pourra trouver le site promettant le bonheur, la place d'un tombeau ou d'une habitation, dans l'angle formé par le Dragon et le Tigre, au point précis où se croisent les deux courants (magnétiques) qu'ils réprésentent. Je

dis on pourra trouver, parce que, outre la conjonction du Dragon et du Tigre il faut aussi qu'une tranquille harmonie de tous les éléments célestes et terrestres s'exerce sur cette place particulière ; ce que l'on déterminera par l'observation de la boussole et les indications qu'elle donne sur les proportions numériques et en observant la direction des cours d'eau.

Pour bien faire comprendre ceci, je ferai remarquer que la situation heureuse de la ville de Canton tient à ce qu'elle est placée précisément à l'angle formé par deux chaînes de collines, courant en courbes douces dans la direction du Bogue, où elles se rencontrent en formant un fer à cheval complet. La chaîne de collines, connue sous le nom de White Clouds, représente le Dragon, et le sol ondulé de l'autre côté de la rivière forme le Tigre blanc. Le site le plus favorable de Canton est donc le point près de North Gates, d'où le Tigre et le Dragon courent à droite et à gauche. Car le meilleur endroit, disent les livres feng-shoui, est comme une vierge modeste qui aime la solitude ; une des premières règles dans un cas douteux est donc de chercher le site heureux dans un coin retiré.

Une autre règle établit qu'il est impossible de trouver une bonne place sur un sol absolument monotone, entièrement plan ou monotonement incliné, où on ne voit pas de trace de Dragon et de Tigre.

Une troisième règle consiste à observer la distribution mâle ou femelle du sol. Les hauteurs orgueilleuses sont appelées mâles, les ondulations peu sensibles et douces sont nommées terrain femelle. Dans un sol où le caractère mâle l'emporte, le site heureux sera dans un endroit qui présente les caractères femelles, soit visibles à l'œil, soit indiqués par la boussole : tandis que dans un terrain qui sera classé parmi les sols femelles la place d'une maison ou d'un tombeau sera indiquée par la prédominance du principe mâle. Les pronostics les meilleurs appartiennent au terrain qui sert de transition entre les principes mâle et femelle et où les environs réunissent les caractères mâles et femelles, indiqués par la boussole, dans la proportion voulue, que les livres feng-shoui définissent trois cinquièmes mâle et deux cinquièmes femelle. Là où les principes femelles l'emportent sur les mâles, les influences nuisibles contre-balancent toutes les autres configurations favorables.

En somme, si on observe toutes les règles, la place qu'il faut choisir pour

une maison ou une tombe doit invariablement être sèche et exempte de fourmis blanches, qui sont la grande frayeur des vivants et des morts.

Ce ne sont là que des principes généraux dont nous allons maintenant voir l'application en détail quand nous étudierons la boussole comme indication des proportions numériques, du soufle et des formes de la nature.

CHAPITRE III

PROPORTIONS NUMÉRIQUES DE LA NATURE

J'arrive maintenant à la seconde division du système du Feng-Shoui, appelée *Sou*, ou proportions numériques de la nature. En observant les cieux, les alternatives constantes de jour et de nuit, le nombre et la distribution des corps qui se meuvent dans les espaces célestes, d'une course rapide, et pourtant sans jamais se mêler ; en observant, dis-je, ce tout si varié et à la fois si harmonieux, les Chinois ont été frappés de ce fait qu'il y a, comme base de ce grand système céleste, certains principes mathématiques, que tous les corps célestes existent et se meuvent d'après certaines proportions numériques. Observant ensuite notre terre avec ses constantes révolutions d'été et d'hiver, de printemps et d'automne, de développement et de déclin, de vie et de mort, ils remarquèrent que là aussi se répète le même ordre mathématique, que la terre n'est que le reflet des cieux, la matérialisation grossière de ces problèmes de mathématiques idéales tracés dans l'éther du firmament.

Alors les anciens sages de la Chine ont inventé certaines figures pour rendre plus clair et approfondir ce plan des proportions numériques qui unissent et lient ensemble la terre et les cieux. Je n'accorde aucune croyance à cette fable qui raconte que Foo-Hé vit un dragon sortir de la rivière, portant sur son dos les dessins géométriques du grand plan de la terre et des cieux, en figures et cercles formés par les ondulations de sa crinière. Mais il parait incontestable que, dans les temps les plus reculés de l'antiquité chinoise, on employait certaines figures pour représenter les proportions

numériques de l'univers. Peu importe quel fut le premier auteur du plan des figures, peu importe qu'il les ait tirées de son propre cerveau ou qu'il les ait trouvées dans les lignes confuses d'une écaille de tortue, il reste constant qu'il y a plus de 2000 ans que les Chinois connaissent et emploient un système de figures essentiellement identiques à celles que l'ignorance et la superstition emploient aujourd'hui comme charmes d'une puissance indicible, et que l'on voit fréquemment suspendues au-dessus des portes. Cependant, que cet ensemble de huit figures ait primitivement été construit soit par synthèse soit par analyse, voici comment on a expliqué plus tard son origine.

Si l'on représente le principe supérieur et créateur mâle par une ligne, et le principe femelle correspondant par une ligne brisée, on obtient, en les multipliant, quatre figures, soit :

1° ⚌ Deux lignes parallèles qui représentent le grand principe mâle ;

2° ⚏ Deux lignes parallèles brisées qui figurent le grand principe femelle ;

3° ⚎ Une ligne brisée et une ligne continue parallèle au-dessous, qu'on appelle le *petit mâle ;*

4° ⚍ Une ligne continue et une ligne brisée au-dessous qu'on nomme la *petite femelle.*

La grande figure mâle était le symbole du soleil, de la chaleur, de l'intelligence, des yeux, etc. La grande figure femelle représentait les planètes, la nuit, le corps, la bouche, etc. La petite figure mâle indique la lune, le froid, les passions, les oreilles; etc. La petite figure femelle symbolise les étoiles, la lumière du jour, la forme, le nez, etc.

En combinant ces quatre figures, dans toutes les formes possibles, on obtient une nouvelle série de huit figures. Elle est composée géométriquement des quatre figures précédentes, mais son explication primitive était basée, je suppose, sur une manière aujourd'hui oubliée de considérer les éléments qui composent la nature. Déjà plusieurs fois j'ai indiqué l'énumération des cinq éléments, métal, bois, eau, feu et terre, telle qu'elle est usitée aujourd'hui en Chine. Il semble qu'à l'époque où fut inventée cette série de huit figures, on se servait d'une tout autre énumération des éléments. Les Chinois comptaient alors six éléments, et les nommaient ainsi qu'il suit : Tonnerre, vent, feu,

océan, eau, montagnes. En tout cas un des plus anciens classiques chinois, Yih-King, explique cette série de figures de la manière suivante :

1° Trois lignes pleines, représentant le grand principe mâle, symbolisent les cieux et désignent le sud ; 2° trois lignes brisées parallèles représentant le grand principe femelle, figurent la terre et désignent le nord.

Ensuite vient ce que je considère comme la représentation des six éléments de la nature : 1° à l'est, deux lignes pleines séparées par une ligne brisée signifient le feu, car, dit Yih-King, pour sécher les myriades de choses, rien n'est plus désséchant que le feu ; 2° à l'ouest, deux lignes brisées avec une ligne pleine entre elles représentent l'eau, car pour humidifier les myriades de choses, rien n'est plus humide que l'eau ; 3° au sud-ouest, deux lignes pleines avec une ligne brisée au-dessous représentent le vent, car pour rouler çà et là les myriades de choses, rien n'a plus de puissance que le vent ; 4° au nord-est, deux lignes brisées avec une ligne pleine au-dessous correspondent au tonnerre, car pour agiter les myriades de choses, rien n'est plus rapide que le tonnerre ; 5° au sud-est, deux lignes pleines avec une ligne brisée au-dessus représentent les vapeurs de l'Océan, car pour satisfaire des myriades de choses, rien n'est plus satisfaisant que l'Océan; 6° au nord-ouest, deux lignes brisées avec une ligne pleine au-dessus signifient les montagnes, car pour amener à une fin et recommencer les myriades de choses, il n'y a rien de plus parfait que les montagnes. Ainsi, ajoute Yih-King, l'eau et le feu se joignant et se mêlant, le tonnerre et le vent s'accordant l'un et l'autre, les montagnes et l'Océan étant pénétrés du même souffle, la nature peut accomplir ses transformations, compléter et perfectionner les myriades de choses.

Pour donner encore plus de champ à la fantaisie et à l'imagination ingénue, ces huit figures ne correspondent pas seulement aux huit points de la boussole, ainsi que nous venons de l'indiquer, mais elles représentent encore huit différentes saisons. Huit animaux ont aussi été choisis pour symboliser ces huit figures ; la première représente la force du cheval; la deuxième la docilité du bœuf; la troisième plaît à l'œil comme un faisan ; la quatrième représente la dégradation de la truie ; la cinquième s'introduit partout comme un oiseau ; la sixième a le pouvoir du dragon ; la septième est aimable comme un agneau ; la huitième, fidèle comme un chien.

Afin de démontrer tous les innombrables changements et mouvements de la

nature, ces huit figures ont encore été multipliées les unes par les autres et placées dans toutes les combinaisons possibles ; on obtient ainsi une nouvelle série de soixante-quatre figures ayant chacune une signification, un nom particulier et douées de vertus occultes spéciales. Ce développement du système primitif attribué à Foo-Hé est cependant basé sur une disposition différente des huit principales figures. La figure des cieux, placée au sud dans le système de Foo-Hé, est dans celui-ci au nord-ouest ; la figure du feu, que les plus anciens systèmes placent à l'est, se trouve maintenant au sud. De même la figure de la terre, qui autrefois trônait au nord, se trouve reléguée au sud-ouest et sa place est prise par la figure de l'eau qui d'abord était à l'ouest. Dans cette nouvelle disposition des huit figures de Foo-Hé, nous voyons donc la figure de l'eau au nord ; celle du tonnerre à l'est : celle du feu au sud et celle de l'Océan à l'ouest. Le nord-est est occupé par la figure qui répond aux montagnes, le sud-est par celle du vent, tandis que celle de la terre est au sud-ouest et celle des cieux au nord-ouest. Cette nouvelle disposition des huit figures et plus particulièrement son développement en soixante-quatre autres figures différentes est attribuée à Wen-Wang, le fondateur présumé de la dynastie Chow, qui, pendant le temps d'une retraite solitaire, s'amusa à disposer et redisposer des brins de paille sur le plan de ces huit figures, de sorte que les différentes combinaisons des brins de paille longs ou courts devaient représenter le plan complet des cieux et de la terre tels qu'ils existent sous l'influence des deux principes mâle et femelle. Nous pouvons facilement croire que les Chinois, cherchant l'inventeur de cette théorie fantaisiste, ont dû avoir dans l'idée que seul un homme séparé du monde, un homme dont le cerveau est dérangé par la solitude, pouvait inventer un système si ingénieux et si merveilleusement fantaisiste, mais si complètement vide de toute observation pratique de la nature.

Cette absence de lien direct et d'application pratique des faits révélés par l'observation de la nature devint de plus en plus sensible à mesure que les Chinois avançaient dans leurs connaissances astronomiques et dans les autres branches de la science naturelle. Cet ancien système de figures, reposant sur la théorie vieillie des six éléments terrestres, ne laisse point de place au pouvoir des cinq planètes, qui, dans les âges suivants, passèrent pour exercer une influence presque souveraine sur les destinées de la race humaine. Il

semble que les cinq planètes n'étaient pas même connues du temps de Confucius, du moins elles ne figurent pas dans les classiques chinois. Par conséquent les philosophes de la dynastie Sung, voyant que le vieux système ne s'accordait pas avec leurs données astronomiques populaires, mais respectant trop la rouille sacrée de l'antiquité pour le repousser tout d'un coup, gardèrent les anciennes figures, mais en les arrangeant en un système basé sur cette idée que les cinq planètes (Vénus, Jupiter, Mercure, Mars et Saturne) et cinq éléments terrestres correspondants (métal, bois, eau, feu et terre) renferment la solution principale du grand mystère de la vie. Ils attribuent aux cinq planètes une position centrale et, d'après cette base, cherchant les proportions numériques de l'univers, ils arrivent à la conclusion que tous les corps célestes et tous les pouvoirs et influences des cieux sont disposés suivant le système décimal. Considérant ensuite les six anciens éléments qui entrent dans le plan des quatre et des huit figures et qui en réalité ne se rapportent qu'à la terre, et les appliquant exclusivement aux relations terrestres, ils sont arrivés à cette conclusion que toutes les formations, toutes les relations terrestres ont pour base le système duodécimal. Ils ont donc inventé une série de dix caractères symboliques ou nombres pour expliquer les mystères des cieux et les ont nommés les dix *troncs célestes*. Puis ils disposèrent une autre série de douze caractères symboliques ou nombres, dont ils se servirent comme d'une clef mathématique pour résoudre tous les problèmes relatifs à la terre, les nommant les douze *branches terrestres*. De plus ils divisent les dix troncs célestes et les douze branches terrestres en nombres pairs et impairs ; d'après les règles établies par Yih-King, tous les nombres impairs représentent le principe mâle, tous les nombres pairs le principe femelle de la nature. Adoptant aussi une règle de l'ancien système, ils divisent encore les dix troncs célestes en cinq couples qui correspondent chacun, tout à la fois, aux cinq éléments et aux cinq planètes. Les douze branches terrestres ont été assimilées aux douze signes du zodiaque, aux douze points de la boussole chinoise, et aux douze divisions du jour (chacune de deux heures). En combinant ensuite les deux séries et en joignant la première des douze branches terrestres au premier des dix troncs célestes, puis en unissant de même les seconds symboles de chaque série et en continuant ainsi six fois pour les dix troncs célestes et cinq fois pour les douze branches

terrestres, ils ont obtenu un système de soixante caractères cycliques qu'il emploient à désigner la succession des jours et des ans, et qui, multiplié par six, donne les trois cent soixante degrés de l'écliptique.

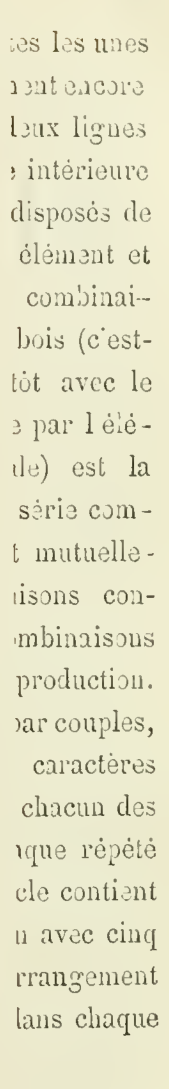
Ici nous trouvons une série de formules logarithmiques, soigneusement choisies pour comprendre toutes les proportions numériques que les Chinois assignent à l'univers, et assez embrouillées pour dérouter un esprit ordinaire et frapper par leur mystère la masse ignorante du peuple. Une manipulation habile et ingénieuse de ce système permet naturellement d'en imposer à la multitude superstitieuse, et c'est pourquoi nous voyons que les divers arts de divination, en Chine, l'astrologie, la géomancie, l'art des horoscopes, la phrénologie, la chiromancie, etc., sont tous basés sur ce système de nombres. Pour les usages géomantiques, les seuls que nous ayons à étudier ici, toutes les figures et séries de calculs précédemment cités, ont été combinés pour en faciliter l'usage pratique et rapide, sous la forme d'une boussole, au centre de laquelle se trouve une aiguille aimantée ; dans des cercles concentriques dessinés autour de l'aiguille sont inscrits toutes les différentes figures et tous les caractères cycliques avec tous les éléments qui entrent dans le calcul.

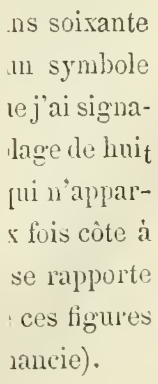
L'emploi de l'aiguille magnétique m'a suggéré l'idée que peut-être les Chinois auraient quelque connaissance empirique du magnétisme terrestre et se serviraient de l'aiguille magnétique pour observer la déclinaison, l'inclinaison et l'intensité des courants magnétiques qui sillonnent la croûte terrestre et que les météorologues de l'Amérique et de l'Europe observent maintenant avec soin. Mais j'ai le regret d'avouer que je n'ai pu découvrir la moindre connaissance empirique de ce fait qu'un aimant suspendu en liberté indique par ses mouvements l'inclinaison, la déclinaison et l'intensité des courants magnétiques de la terre.

Si nous commençons par le plus extérieur des cercles inscrits sur le cadran de la boussole (le XVIII[me]) nous le voyons divisé en vingt-huit parties de dimensions inégales, qui portent chacune le nom d'une des vingt-huit constellations que la Lune parcourt dans sa course dans l'Écliptique, avec le nombre de degrés occupés par chaque constellation. Ce cercle représente donc l'orbite lunaire, et on l'emploie non seulement pour déterminer les influences lunaires en général, mais encore l'influence que chaque constellation

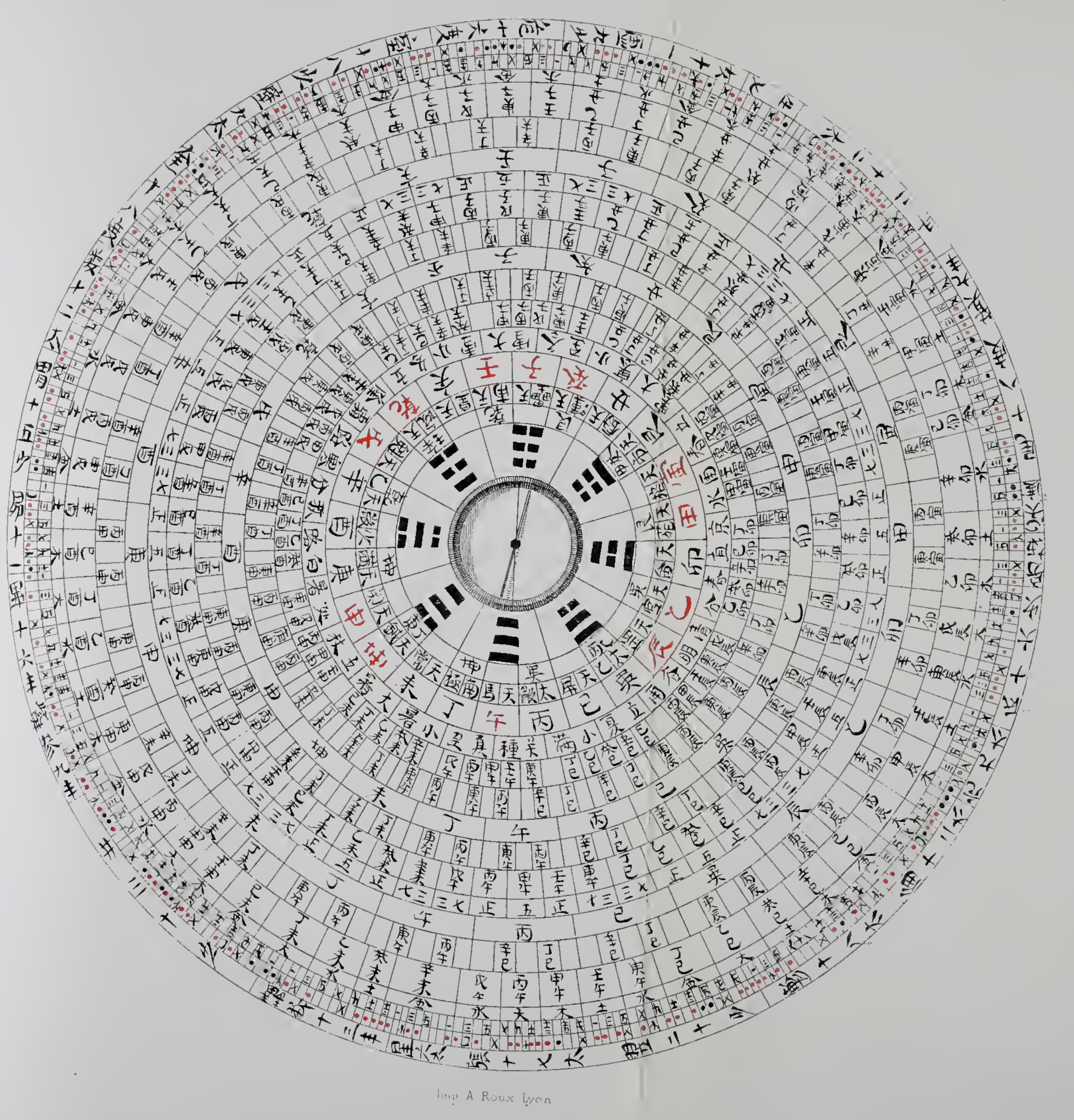
est supposée exercer sur un point donné. Chaque calendrier chinois donne une série de vingt-huit tables, contenant une énumération minutieuse des affinités géomantiques attribuées à chaque constellation ; mais il suffit ici de remarquer que quinze d'entre elles sont indiquées au calendrier comme funestes et treize comme heureuses. Cependant, pour permettre au géomancien de déterminer avec une parfaite certitude les influences lunaires heureuses ou malheureuses de chaque lieu, le cercle suivant (XVII) représente de nouveau l'écliptique, mais divisé en 360 degrés, dont quelques-uns sont indiqués heureux, tandis que dans le suivant (XVI) la succession des nombres impairs des 360 degrés est indiquée dans vingt-huit cases correspondant aux vingt-huit constellations du cercle XVII ; ce qui permet au géomancien de prononcer pour chaque pouce du sol et pour chaque jour de l'année si les principes mâles ou femelles l'emportent en ce point ; car les nombres impairs représentent les principes mâles et les nombres pairs (laissés en blanc) indiquent les principes femelles.

Le cercle suivant en avançant vers le centre (XV) est divisé en soixante parties ; il a pour but d'expliquer les influences des cinq planètes dans leurs rapports avec les cinq éléments, métal, bois, eau, feu et terre. Ces cinq termes sont inscrits sur le cercle par séries de différentes combinaisons ; tantôt ils se détruisent, tantôt ils sont indifférents les uns aux autres, tantôt enfin ils se produisent, et ainsi de suite. Chaque élément se présente douze fois, mais le bois occupe une place intermédiaire où il a l'élément feu à droite et à gauche, et occupe deux degrés qui correspondent au dixième et au onzième degré de la constellation du *Boisseau* (six étoiles de l'épaule et de l'arc du Sagittaire). Ainsi le géomancien peut dire, pour chaque lieu en particulier, non seulement par quelle planète il est influencé, mais encore si les éléments terrestres dominants sont en harmonie avec ceux qui gouvernent les parties avoisinantes à droite et à gauche. Supposons par exemple que la boussole indique un certain endroit sous l'influence de Mars. L'élément terrestre correspondant est le feu. Si maintenant la boussole indique le bois à gauche et l'eau à droite, le présage est très mauvais, parce que l'eau détruit le feu et le feu détruit le bois. Mais supposons que la boussole indique l'élément terre à gauche du feu et l'élément bois à sa droite, la conjonction sera heureuse, parce que le bois produit le feu et le feu produit la terre. Si les


tes les unes
ment encore
leux lignes
intérieure
disposés de
élément et
combinai-
bois (c'est-
tôt avec le
e par l'élé-
de) est la
série com-
t mutuelle-
isons con-
mbinaisons
production.
par couples,
caractères
chacun des
ique répété
cle contient
n avec cinq
rrangement
lans chaque


ns soixante
un symbole
ue j'ai signa-
lage de huit
qui n'appar-
x fois côte à
se rapporte
ces figures
nancie).

UE



Imp. A Roux Lyon

BOUSSOLE GÉOMANTIQUE

DES CHINOIS

éléments sont disposés de façon à présenter des séries indifférentes les unes aux autres, ne se produisant ni ne se détruisant, ce sera naturellement encore une conjonction favorable. Le cercle suivant (XIV) est formé de deux lignes concentriques de caractères, divisées en soixante parties. La ligne intérieure présente treize combinaisons différentes des dix Troncs célestes, disposés de telle sorte que chaque caractère représente à la fois un certain élément et un nombre pair (femelle) ou impair (mâle). Chacune de ces treize combinaisons d'élément (ou planètes) commence par l'élément (ou planète) bois (c'est-à-dire Jupiter) et alterne tantôt avec le nombre un (mâle), tantôt avec le nombre deux (femelle). La douzième combinaison, qui commence par l élément (planète) feu (c'est-à-dire Mars) et le nombre trois (mâle) est la seule exception. Huit de ces treize combinaisons contiennent la série complète des éléments (ou planètes) dans l'ordre où ils se produisent mutuellement (bois, feu, terre, métal, eau). Les cinq autres combinaisons contiennent chacune quatre éléments (ou planètes). Trois de ces combinaisons montrent les éléments (ou planètes) par couple, d'après l'ordre de production. Deux combinaisons seulement donnent les éléments (ou planètes) par couples, se produisant dans l'un, se détruisant dans l'autre. La ligne de caractères extérieure correspondante est divisée en douze espaces et unit à chacun des cinq caractères de la ligne intérieure un des douze signes du zodiaque répété cinq fois. Par conséquent chacune des douze divisions de ce cercle contient sur la ligne extérieure un signe du zodiaque placé en conjonction avec cinq différents éléments (ou planètes) sur la ligne intérieure; mais l'arrangement et le rapport mutuel des éléments (ou planètes) est différent dans chaque signe du zodiaque.

Le cercle suivant, en se dirigeant vers le centre (XII) donne, dans soixante divisions, quarante-huit caractères qui correspondent chacun à un symbole différent de ces fameuses soixante-quatre figures de Wen-Wang que j'ai signalées plus haut. Six de ces quarante-huit figures forment un assemblage de huit figures et sont répétées deux fois en différentes places; six autres, qui n'appartiennent pas à ce groupe des huit figures, se répètent chacune deux fois côte à côte. Pour expliquer ces quarante-huit caractères le géomancien se rapporte à la table donnée par tous les calendriers, qui indique chacune de ces figures et marque les jours heureux ou malheureux (à l'usage de la géomancie).

Le cercle qui suit (XII) est divisé en vingt-quatre parties, qui se subdivisent chacune en cinq compartiments. Le second et le quatrième compartiment de chacune des vingt-quatre parties renferment un double rang de caractères inscrits tout autour. Dans chaque division la ligne intérieure donne alternativement les deux symboles du feu (ping-ting) — ce qui signifie aussi les nombres trois (mâle) et quatre (femelle), — et les deux symboles du métal (kang-sin) — ou les nombres sept (mâle) et huit (femelle) — qui se répètent deux fois dans chaque division ; ils sont ainsi groupés : ping- ting ping-ting, kang-sin kang-sin. Dans la ligne extérieure correspondante les douze Branches terrestres, ou signes du Zodiaque, se trouvent, dans douze divisions, au-dessus des symboles dont nous venons de parler ; dans chaque division un signe du Zodiaque est répété quatre fois en caractères identiques. Ce cercle a pour but d'unir en rotation chacun des douze signes du Zodiaque avec les deux éléments Feu ou Métal, ou avec les planètes Mars ou Vénus, de même que certains nombres mâles ou femelles.

Le cercle suivant (XI) est semblable à celui qui est marqué VIII à partir du centre, seulement les caractères inscrits sont disposés de telle sorte que, par exemple, le symbole qui représente le nord est dans un des cercles à gauche et dans l'autre à droite de la ligne qui court entre eux vers le nord. Sur chacun de ces deux cercles, divisés en vingt-quatre compartiments, est inscrite par séries, l'une ou l'autre des douze Branches alternant avec l'un ou l'autre des douze Troncs (mais on omet les deux Troncs qui désignent la Terre), tandis qu'après chaque série de cinq de ces caractères est intercalée une des quatre figures (prises dans l'ensemble des huit figures) des Cieux, de la Terre, des Montagnes et du Vent.

Ce cercle unit donc en même temps les douze points de la boussole chinoise aux éléments Bois, Feu, Métal et Eau, — aux planètes Jupiter, Mars, Vénus et Mercure — et aux quatre principes géomantiques Cieux, Terre, Montagnes et Vent.

Le cercle suivant (X) donne les divisions mineures de la boussole. Il se divise en soixante compartiments où sont inscrits non seulement les relèvements de la boussole, mais aussi ceux des dix Troncs célestes et des quatre principes géomantiques. Il se lit, par exemple, de l'est au sud, ainsi qu'il suit : Est 7 (Métal), 3 (Feu), 3 (Feu), 7 (Métal), 2 (Bois), 5 (Terre), 5 (Terre).

Est S.-E. 3/4 E. 7 (Métal), 3 (Feu). 3 (Feu), 7 (Métal). Vent 5 (Terre), 5 (Terre). Sud S.-E. 3/4 E. 7 (Métal), 3 (Feu). 3 (Feu), 7 (Métal). Feu. 5 (Terre), 5 (Terre) Sud. Les nombres 7, 3, 5, représentent une fraction de 10, ou les subdivisions de la boussole. Les mots 7 (Métal), 3 (Feu) par exemple, signifient que les 7/10 de cette subdivision de la boussole sont gouvernés par l'élément Métal et 3/10 de ce même espace par l'élément Feu.

A ce cercle correspond le suivant (IX) qui a également deux rangs concentriques de caractères, en soixante divisions. Ce cercle et ses caractères sont absolument semblables au cercle XIV déjà décrit, et à un autre qui porte le n° V à partir du centre. Il n'y a de différence que dans la position des inscriptions dans ces trois cercles. Ainsi, par exemple, le premier caractère du cercle XIV (rang intérieur) est approximativement l'est, le premier du cercle V approximativement l'Est Sud-Est, et le premier du cercle IX est entre les deux.

Le suivant (VIII) est absolument identique au XI, sauf la position des caractères, et complète ce cercle en rendant plus saillante la ligne suivant laquelle se meut l'influence de chaque symbole.

Le suivant (VII) se divise, comme le VIII et le XI, en vingt-quatre parties, dont chacune représente un des vingt-quatre termes solaires ou vingt-quatre périodes correspondant aux jours où le soleil rencontre le premier et le quinzième degré de l'un des signes du Zodiaque. Ce cercle est donc un calendrier miniature et sert à déterminer la saison dans laquelle on doit élever une maison ou construire une tombe en un lieu donné. Ces vingt-quatre saisons ne sont pas seulement sous l'influence du Soleil, mais elles dépendent aussi des cinq éléments et des cinq planètes ; les deux cercles suivants indiquent l'influence qu'exercent les éléments et les planètes sur chacune des vingt-quatre saisons de l'année.

Le premier (VI) sert à amener sur chaque saison un des douze signes du Zodiaque et deux éléments, Feu (Mars) et Métal (Vénus). Le second (V) sert à apporter sur les vingt-quatre saisons non seulement deux, mais tous les éléments et les planètes ainsi que les douze signes du Zodiaque. Ce cercle est divisé en douze parties distinctes, avec un espace blanc entre chacune ; chaque division contient sur le rang extérieur des caractères un signe du Zodiaque

répété cinq fois; sur la partie correspondante de la rangée intérieure sont inscrits cinq différents Troncs célestes. Ces Troncs sont disposés en douze combinaisons différentes qui donnent alternativement, tantôt en nombres pairs, tantôt en nombres impairs, les divers éléments ou planètes.

Le cercle suivant (IV) est divisé en vingt-quatre parties égales, dans lesquelles sont inscrits :

1° Les douze signes du Zodiaque, les nombres impairs marqués en rouge, comme particulièrement heureux, soit : le Bélier, les Gémeaux (qui représentent le Tigre blanc), le Lion (qui représente le Dragon d'azur), les Balances, le Sagittaire et le Verseau ;

2° Huit des dix Troncs célestes, soit deux caractères pour l'élément Eau, deux pour le Bois, deux pour le Feu et deux pour le Métal ;

3° Quatre symboles appartenant aux huit figures, soit : Cieux (en rouge), Terre (en rouge), Vent et Eau. Ce cercle est conforme aux cercles VIII et XI et leur identité est encore plus apparente par l'égalité de largeur, d'espace et de dimension des caractères. La seule différence consiste dans la position des caractères qui indiquent d'une façon plus nette la ligne exacte suivant laquelle procède l'influence de chaque symbole.

Le suivant (III) unit aux douze signes du Zodiaque les neuf étoiles du Boisseau septentrional, dont nous avons déjà parlé. Ici elles sont disposées dans vingt-quatre compartiments ; l'une appelée le *Brisant de la Phalange* se représente trois fois ; trois autres, nommées l'*Étoile militaire*, l'*Étoile littéraire*, et l'*Étoile de pureté*, reviennent chacune quatre fois ; trois autres appelées le *Loup avare*, les *Appointements officiels* et la *Porte large*, reviennent chacune deux fois ; les deux autres, le *Domestique de gauche* et le *Domestique de droite*, se présentent chacune une fois.

Le cercle suivant (II) donne dans vingt-quatre compartiments, dont un reste blanc alternativement. 1° Les figures des Cieux, de la Terre, des Montagnes et du Vent ; 2° Huit troncs célestes par couples, le caractère de chacun se rapportant à un nombre, une planète ou un élément différent. Voici dans quel ordre ils se suivent : 1 Vent. — 2 Nombre deux Bois et nombre trois Feu. — 3 Vent. — 4 Terre. — 5. Nombre quatre Feu et nombre sept Métal. — 6. Terre. — 7. Cieux. — 8. Nombre huit Métal et nombre neuf Eau. — 9. Cieux. — 10. Montagnes. — 11. Nombre dix Eau et nombre un Bois. —

12. Montagnes. Il faut remarquer que les quatre couples des éléments (planètes) ici indiqués sont disposés de telle sorte que chaque couple contient un nombre pair (femelle) et un impair (mâle), et que les éléments (planètes) auxquels ils se rapportent s'accordent suivant l'ordre de production.

Le premier cercle, le plus près du centre, donne dans huit compartiments les noms des huit signes du Zodiaque : le Lion, les Gémeaux, le Sagittaire, le Capricorne, les Poissons, le Cancer, la Vierge et les Balances.

Quand on consulte la boussole, pour un point fixé, ce n'est pas seulement un des dix-huit cercles, mais bien tous ces cercles qui contribuent pour une certaine part à la détermination des aspects heureux ou malheureux du lieu en question. Il en résulte donc que pour chaque endroit particulier on peut compter une quantité de conjonctions embarrassantes, ce qui fait croire à ceux qui ne sont point initiés, que cette boussole est un mystérieux composé de science surnaturelle. Et je crois que nous devons reconnaître que c'est en effet une invention habile, qui tire tout le parti possible d'une science astronomique très rudimentaire; car elle comprend dans une disposition claire tous les différents principes de la science physique des Chinois, les principes mâles et femelles, les huit figures, les soixante-huit figures, l'orbite solaire, l'Écliptique lunaire, les trois cent soixante degrés de longitude, les jours de l'année, les cinq planètes, les cinq éléments, les vingt-huit constellations, les douze signes du Zodiaque, les neuf étoiles du Boisseau, les vingt-quatre saisons et les douze points de la boussole.

Le vulgaire connaît les noms de tous ces termes, mais, n'en comprenant pas le sens, il considère ces termes mêmes avec une certaine crainte respectueuse et suppose qu'ils exercent quelque mystérieuse influence magique. Le géomancien prenant avantage de la croyance populaire, arrive tenant en main la boussole à laquelle le Chinois ne comprend pas grand'chose. Il prononce son jugement sur chaque endroit donné dans un jargon savant propre à la mystification; ses paroles apocalyptiques sont reçues avec une terreur mystérieuse, même là où on n'a pas grande confiance dans son système. Le géomancien lui-même sait fort bien que toutes ses prédictions ne sont que conjectures fondées sur l'expérience qu'il a acquise dans le cours de sa pratique; mais il sait aussi que quelquefois ses prophéties se réalisent à cause même de la terreur qu'elles inspirent, et bien que ses prédictions soient souvent contre-

dites par les évènements, il se rassure pourtant en songeant qu'après tout sa bousssole, si elle ne fait pas couler l'argent dans la bourse de ceux qui l'emploient, l'amène du moins dans sa poche à lui.

CHAPITRE IV

LE SOUFFLE DE LA NATURE

Nous arrivons maintenant à la troisième partie du système du Feng-Shoui, la doctrine du *souffle* (respiration) de la nature. La nature, ainsi que je l'ai déjà dit précédemment, est pour l'observateur chinois un organisme vivant et respirant ; nous ne pouvons donc concevoir aucune surprise en voyant les Chinois discuter gravement sur l'inhalation et l'exhalaison du souffle de la nature. En fait ils expliquent presque tous les phénomènes de la nature par ces deux respirations, le souffle expansif et le souffle revenant, suivant leur expression. Entre les Cieux et la Terre il n'est rien de si important, de si omnipotent, de si omniprésent que ce souffle de la nature. Il pénètre chaque tige, chaque fibre; par lui les Cieux, la Terre et toutes les créatures vivent, se meuvent et existent. En réalité le souffle de la nature n'est que l'énergie spirituelle des principes mâles et femelles. Ainsi, dans le principe, la solidification du souffle transformant de la nature est le changement du néant à l'être du principe mâle. L'épuisement du souffle transformant de la nature est le changement de l'être au non-être du principe femelle de la nature. C'est pourquoi le souffle de la nature se révéla quand pour la première fois ces deux principes se dégagèrent du « grand Absolu. » Tout d'abord le souffle de la nature était confus et chaotique, de sorte que les Cieux et la Terre formaient une masse indivisée, puis, quand le souffle de la nature revint et que l'inhalation et l'exhalaison se succédèrent, les Cieux et la Terre, les principes mâles et femelles furent séparés, et tout dans la nature se produisit dans son ordre particulier. Maintenant encore, chaque fois que le souffle de la nature avance ou se répand, il crée un objet en quelque sorte comme un fœtus informe, qui constitue le germe de développements futurs. Cette informe origine initiale

des choses, est légère et pure, mais ne possède encore aucune forme déterminée; elle appartient à l'essence mâle et peut s'appeler principe supérieur de la nature; mais quand une forme déterminée lui a été assignée, elle devient manifestement perceptible à la vue et constitue la forme exacte et sensible des choses; elle a corps, couleur, forme et manière d'être. Pesante, grossière, perceptible aux sens humains, elle appartient au type femelle et peut être nommée le principe inférieur; en d'autres termes le souffle avançant et reculant, se succédant régulièrement, constitue les conditions de la succession constante de développement et de déclin, de vie et de mort, dans le monde physique.

Ces deux souffles de la nature ne sont pourtant en essence qu'un seul et même souffle. L'union des principes mâle et femelle constitue le commencement des choses, leur séparation cause le déclin, leur dissolution la mort. Quelquefois ils se séparent pour s'unir de nouveau. Ainsi après avoir fini ils recommencent et cela constitue le principe de reproduction qui se répand sans interruption dans l'univers. Quant au souffle qui anime les êtres humains, les énergies de la nature peuvent aussi s'épuiser parfois et la mort qui en résulte ne peut être évitée par personne. A la mort, les parties grossières de l'âme animale de l'homme descendent et retournent à la Terre, mais les parties plus élevées de sa nature spirituelle s'évaporent, se répandent tout à travers le monde et deviennent ou un nuage ou une lumière qui apparaît parfois, feu follet — *will o'- the wisps* — ou — *ignes fatui* — ou autres semblables, ou bien encore une vapeur odorante qui quelquefois, on ne sait comment, affecte les sens de l'homme et le rend triste, malade et abattu.

Ce souffle de la nature, avec ses pulsations constantes, avec ses mouvements incessants d'expansion et de contraction, se présente dans les diverses conditions de l'atmosphère sous une sextuple forme; car il est la cause première du froid, du chaud, de la sécheresse, de l'humidité, du vent et du feu. Ces six manières d'être sont quelquefois nommées les *six souffles* de la nature. Sous l'influence combinée des cinq planètes et des cinq éléments ces six formes produisent les vingt-quatre saisons, qui pour cette raison sont ordinairement appelées les vingt-quatre souffles de la nature. Allié à l'élément Bois et dirigé par Jupiter, le souffle de la nature produit la pluie; combiné à l'élément Métal et conduit par Vénus, il donne le beau temps; son union avec l'élément Feu, sous l'influence de Mars produit la chaleur;

avec l'élément Eau et sous l'impulsion de Mercure, il engendre le froid ; de son union avec l'élément Terre sous l'influence de Saturne naît le vent. Voilà en quoi consiste le système météorologique des Chinois.

Mais maintenant se présente cette question : Comment, en dehors du travail général du souffle de la nature, peut-on déterminer, au point de vue d'un lieu donné, si le souffle de la nature est favorable ou défavorable, ou même s'il y a un souffle quelconque ?

Ici encore, le système du Feng-Shoui emploie l'allégorie du Dragon d'azur et du Tigre blanc. Nous avons remarqué plus haut que la surface de la Terre n'est que le reflet terni des configurations, des pouvoirs et des influences des Cieux, et que par conséquent chaque constellation céleste a sa contre-partie sur la Terre. Nous avons aussi remarqué que l'un des quatre cadrans du ciel sidéral, celui de l'est, à la gauche de l'observateur, est gouverné par un esprit nommé le Dragon d'azur, qui personnifie en quelque sorte les influences subtiles, le souffle vital des divisions orientales (mâles) ou occidentales (femelles) du firmament. Partout où existe la pulsation du souffle de la nature, quelque élévation du sol sera visible sur la Terre. Là où circule le souffle de la nature sous la croûte terrestre, les veines et les artères, si nous pouvons nous exprimer ainsi, seront dessinées. Mais le soufde de la nature comprend deux éléments, l'un mâle et l'autre femelle, l'un positif, l'autre négatif, souffle expansif et souffle contractile ressemblant, comme nous le dirions en langage moderne, à deux courants magnétiques, ou, selon l'expression des Chinois, le Dragon d'azur et le Tigre blanc. Là où se rencontre un vrai Dragon, on trouvera aussi un Tigre, et tous les deux seront indiqués dans les profils de montagnes ou de collines courant dans une direction tortueuse et courbe. De plus on pourra discerner le tronc et les membres du Dragon, voire même les veines et les artères de son corps partant du cœur du Dragon sous forme de vallons ou de chaînes de collines. En règle générale c'est près du tronc du Dragon que le souffle vital est accumulé, tandis que vers les extrémités de son corps l'énergie du souffle de la nature est presque épuisée. A une distance de vingt *li*, soit six milles, le souffle s'affaiblit, dit-on, et perd son effet. Mais, même près du cœur du Dragon le souffle de la nature se perd s'il n'est retenu par les collines ou les montagnes environnantes. Lorsqu'un lieu quelconque, bien qu'abondamment pourvu de souffle vital, est

large et ouvert de tous côtés, et reçoit le vent des quatre quartiers, le souffle n'y servira de rien, car le vent le disperse avant qu'il puisse produire aucun bien. Supposons encore une place riche en souffle vital et entourée de collines qui tendent à le retenir ; mais les cours d'eau qui l'entourent s'échappent en un cours direct et rapide : là aussi le souffle vital est dispersé et usé avant qu'il puisse être d'aucun profit. Mais si le souffle de la nature est bien renfermé, si l'eau s'écoule d'un cours tortueux, ce lieu présente les meilleures indications d'une abondance constante de souffle vital. Établir une tombe ou construire sa maison en un tel site assurera la prospérité, l'opulence et l'honneur.

En règle générale on observe que toutes les fois que l'on rencontre un sol douteux, qui n'offre pas d'indications évidentes des veines du Dragon, il est préférable de choisir le coin le plus retiré, car c'est dans les lieux retirés que le Tigre et le Dragon sont le plus étroitement entrelacés, et que le souffle vital est réuni en plus grande abondance. Si on trouve un terrain où le Tigre et le Dragon soient complètement dessinés, il est de règle de choisir alors près de la jonction du Dragon et du Tigre quelque petit creux ou quelque butte, ou en un mot quelque transition brusque du sol mâle au sol femelle ou du sol femelle au mâle. Car le corps du Dragon et les collines environnantes doivent toujours présenter les caractères mâles et femelles au point précis où le site qui donne le bonheur doit être choisi.

Jusqu'à présent je n'ai parlé que du souffle naturel et bienfaisant de la nature. Mais il y a aussi une exhalaison empoisonnée, mortelle, du souffle de la nature, et l'un des avantages attribués au système du Feng-Shoui est de désigner et de mettre le peuple en garde contre des lieux où l'édification d'une tombe ou d'une maison amènerait la perte de la vie et des malheurs terribles pour les générations qui y naîtraient. Très souvent, dit-on, des sites présentent toutes les apparences extérieures d'un bon sol du Dragon et ne trahissent aucun signe visible de l'existence d'influences mauvaises, et pourtant ce terrain produirait des calamités indicibles et une désolation profonde pour toute famille qui s'aventurerait à y choisir la place d'un tombeau ou d'une habitation. Dans de telles circonstances ce n'est que la boussole qui peut indiquer la présence d'un souffle nuisible, en marquant le manque d'harmonie des influences planétaires et la discordance des éléments.

Mais en général l'existence d'un soufle pernicieux se trahit par des indications extérieures Toutes les fois qu'il existe une colline ou montagne s'élevant abruptement du sol et courant en lignes droites hardies, sans pentes graduelles, la place est dangereuse. En général toutes les lignes droites sont des indications fâcheuses, mais principalement quand la ligne droite se trouve en face du site choisi. Supposons même que l'on ait trouvé une place où le Dragon à gauche et le Tigre à droite se recourbent chacun comme un arc, mais que de leurs flancs des arêtes descendent en lignes droites, ressemblant à des flèches posées sur un arc : ce serait une configuration absolument dangereuse. Supposons encore que l'on trouve une place pourvue abondamment de signes favorables, mais qu'à quelque distance en face il y ait une arête ou un cours d'eau courant en ligne droite, ou un embranchement de chemin de fer ne se dirigeant nullement dans la direction du site choisi, mais traversant seulement l'horizon en ligne droite, cette ligne causerait un soufle mortel qui ruinerait la fortune de l'occupant et celle de ses descendants.

De mêmeque les lignes d'arêtes ou de chaines de montagnes sont supposées produire des influences pernicieuses, de même aussi les criques, canaux ou rivières qui coulent en lignes droites. Dans le système du Feng-Shoui, l'eau est toujours considérée comme l'emblème de l'opulence et de l'abondance. Là où l'eau coule en droite direction la fortune des habitants s'écoulera ou se dispersera comme de l'eau. Des lignes tortueuses, tourmentées, indiquent un souffle bienfaisant et servent à retenir le soufle vital dans les lieux où il existe.

Une autre indication de l'existence de souffle nuisible consiste en la présence de rochers détachés ou *boulders*, à moins qu'ils ne soient entourés et couverts par des arbres et des buissons. Les livres de géomancie citent de fréquents exemples de tombes placées dans le voisinage de rochers ou de boulders isolés, mais protégés par une épaisse végétation et ombragés de grands arbres : pendant des générations ces tombeaux ont exercé l'influence la plus bienfaifaisante, procurant le rang, les honneurs, l'opulence, la longévité et mille autres avantages aux familles dont les ancêtres y reposaient. Mais peu à peu l'incrédulité en le Feng-Shoui, l'avidité, la haine d'un ennemi malfaisant, ont fait tomber les abres et les taillis qui protégeaient ces éminences, et immédiatement une soudaine disgrâce et d'autres malheurs fondirent sur ces familles ; elles perdirent leur rang, leurs revenus ; leur opulence s'évanouit et leurs des-

cendants durent aller mendier et mourir de misère sur les grandes routes de la vie.

Hong-kong avec son abondance de rochers et de mamelons répandus sur le flanc des collines est donc rempli de souffles malfaisants, et les Chinois pensent que notre gouvernement est bien avisé en s'efforçant de planter des arbres partout sur les collines pour éloigner ces présages de malheur. Mais l'influence la plus funeste sous laquelle se trouve Hong-kong est celle de ce curieux rocher situé à la limite des collines près de Wan-chaï. On l'aperçoit distinctement depuis Queen's Road East, et les étrangers y voient généralement Caïn et Abel; Caïn tuant son frère. Les Chinois prennent ce rocher pour une figure de femme, qu'ils nomment la *Mauvaise-Femme*, et ils croient fermement et sérieusement que toute l'immoralité de Hong-kong, toute l'agitation et les vices de Taïp'ingshan sont produits par ce rocher maudit. Cette croyance est si fermement entrée dans l'esprit des basses classes à Hong-kong, que ceux qui tirent profit des pratiques immorales adorent ce rocher et viennent répandre des offrandes et brûler de l'encens à sa base. Personne n'ose s'attaquer à lui, et j'ai entendu dire par beaucoup de gens, en tout autre point raisonnables, que plusieurs tailleurs de pierre, qui ont essayé de creuser la base de ce rocher sont morts de mort subite aussitôt après l'avoir tenté.

Toutes ces influences malfaisantes, qu'elles proviennent de lignes droites, de collines ou de cours d'eau, de rochers ou de boulders, peuvent être écartées ou combattues. Les meilleurs moyens d'écarter ou d'absorber ces exhalaisons nuisibles consistent à planter des arbres derrière l'habitation et d'avoir en avant de la maison une fontaine ou un étang continuellement alimenté d'eau fraîche. C'est pour cette raison que dans le Sud de la Chine, chaque village, chaque hameau, chaque maison isolée a, par derrière, un petit bois de bambous ou d'autres arbres et par devant un étang. Cependant une pagode ou une colline boisée peuvent offrir les mêmes avantages et c'est pour cela que les Heights de Canton, avec leur pagode à cinq étages, passent pour éloigner le souffle malfaisant de la nature et protéger toute la cité. Un autre moyen de tenir à distance les influences nuisibles consiste à placer en face de la porte de la maison une enseigne ou tableau octogone peint des emblèmes des principes mâles et femelles ou des huit figures, et de donner, au passage qui conduit à la porte principale une direction courbe ou tortueuse. Des Lions sculptés en

pierre ou des Dragons d'argile cuite remplissent le même but ; on peut les placer ou en face d'un édifice ou sur le toit ; mais le moyen le meilleur et le plus efficace est d'engager un géomancien, de faire tout ce qu'il conseille et surtout de le bien payer.

CHAPITRE V

FORMES APPARENTES DE LA NATURE

Nous arrivons maintenant à la dernière division du système du Feng-Shoui, la doctrine des traits et des formes apparentes de la nature. Cette section cependant n'est simplement que l'application pratique des règles générales et des idées formulées dans les chapitres précédents et je n'ai donc pas besoin d'entrer dans de longs détails. J'ai déjà parlé de ces élévations du sol qui indiquent la présence du souffle de la nature avec ses deux courants de force mâle et femelle, positives et négatives, que l'on appelle symboliquement le Dragon et le Tigre. La position relative et la configuration du Dragon et du Tigre, indiquées par les collines ou les montagnes, constituent le point le plus important, eu égard aux traits et formes apparentes de la surface de la terre. Je ne veux pas faire l'énumération de toutes ces configurations qui constituent la position relative, l'intensité et la direction favorable ou pernicieuse de ces deux éléments symboliques. Il suffit de dire qu'ils se trouvent dans la plus heureuse position quand ils forment un fer à cheval parfait, c'est-à-dire dans l'endroit où deux chaînes de collines partant d'un même point courent à droite et à gauche en une courbe gracieuse, tournant doucement leurs extrémités en dedans de façon à se rapprocher l'une de l'autre. Cette conformation des collines ou des montagnes est un indice infaillible de la présence d'un vrai Dragon, et si d'autres conjonctions ne l'annulent point, l'influence d'un site choisi au point où le Dragon et le Tigre s'écartent à gauche et à droite sera aussi satisfaisante qu'on puisse le désirer.

Un autre élément de la doctrine des formes extérieures de la nature est la direction du cours des eaux. Déjà plusieurs fois nous avons eu l'occasion

de parler de ce point; le plus important à considérer c'est que l'eau qui coule en lignes droites ou qui forme dans son cours des angles aigus est absolument dangereuse. Un cours arrondi ou tortueux est le meilleur présage de l'existence d'influences bienfaisantes. Il ne faut pas non plus négliger l'élément fourni par la jonction de deux cours d'eau; la jonction doit se faire dans une courbe gracieuse, et une fois réunies, les eaux doivent couler en un cours tortueux traversant et retraversant la plaine.

Un troisième sujet doit attirer notre attention, c'est la forme et l'aspect des collines, et surtout des profils de leurs sommets. J'ai dit plus haut que les sommets des collines et des montagnes représentent certains corps célestes. L'une des premières qualités requises pour un géomancien est donc de pouvoir dire au premier coup d'œil quelle étoile est représentée par une montagne désignée. Quant à ce qui concerne les planètes et leurs contre-parties sur la terre, les règles suivant lesquelles chaque montagne doit être rapprochée de l'une ou de l'autre des cinq planètes, sont très simples. Si un pic s'élève hardi et droit, se dressant en une pointe aiguë, il représente Mars et l'élément Feu. Si la pointe d'une montagne de pareille forme est brisée et aplatie, mais relativement étroite, elle représente Jupiter et l'élément Bois. Si le sommet d'une montagne forme un plateau étendu, elle représente Saturne, et l'élément Terre y domine. Si une montagne s'élève haut, mais que son faîte s'arrondisse légèrement, on l'appelle Vénus, et elle représente le Métal. Celles dont le sommet a la forme d'une coupole, sont des représentations de Mercure, et l'élément Eau domine en elles.

Naturellement, si plusieurs montagnes ou collines se trouvent très rapprochées, il est très important de décider si les planètes et les éléments que chacune d'elles représente forment une union harmonieuse et paisible, car le bonheur d'un lieu dépend en grande partie de ce que les planètes et les éléments qui influent sur lui sont amis ou alliés, se produisent les uns les autres ou sont indifférents. Supposons que tout à côté d'une colline ressemblant à Jupiter et représentant, par conséquent, l'élément Bois, il s'en trouve une autre ayant les traits de Mars et correspondant à l'élément Feu : il est évident que ce sera une conjonction des plus dangereuses. Le pic de Hong-kong, par exemple, qui a les traits de Jupiter, est sous l'influence du Bois. Au pied du pic est la colline nommée Taïp'ingshan, qui a le profil de Mars et représente, par con-

séquent, le Feu. Une pile de bois avec le feu au milieu, qu'en résulte-t-il? Il n'y a donc rien d'étonnant que la plupart des incendies de Hong-kong éclatent dans le district de Taïp'ingshan. Nous voyons donc combien il est important de bien étudier non seulement à quelle planète chaque montagne ou colline peut appartenir, mais encore les relations amicales ou destructives des diverses planètes et éléments représentés par les différents pics.

Plus obscure est la méthode par laquelle on découvre la présence des neuf étoiles du Boisseau du Nord. Ces neuf étoiles, avec leurs noms fantaisistes et leurs redoutables influences, n'ont aucun trait fixé qui indique leurs caractères, et aide à les distinguer, il faut surtout les reconnaître par les indications de la boussole.

En général on attache une grande importance à l'association d'idées qui se rapporte aux contours extérieurs des collines ou des montagnes. Si, par exemple, une colline ressemble dans ses contours généraux à un large lit, son influence fera périr vos fils et petit-fils d'une mort prématurée. Si vous édifiez sur une montagne qui ressemble à un bateau tourné la quille en l'air, vos filles seront toujours malades, vos fils passeront leurs jours en prison. Si dans ses contours extérieurs une montagne rappelle la forme d'une cloche et que son sommet offre les traits de Vénus, les sept étoiles de la grande Ourse répandront sur vous une lumière mortelle qui vous privera de postérité, vous et tous les membres de votre famille. Très dangereuses sont aussi les collines qui ressemblent aux objets suivants : un panier, un soc de charrue, l'œil d'un cheval, une tortue, une terrasse, une prairie.

Beaucoup d'autres règles se rapportent encore aux formes et contours de la terre ; mais je pense que ce qui précède suffira pour donner à mes lecteurs une idée suffisamment claire des renseignements pratiques du système du Feng-Shoui.

Il reste seulement un point à considérer, c'est l'art d'améliorer la configuration naturelle d'un lieu quelconque. Les Cieux, dit-on, ont besoin de l'aide de l'homme pour accomplir leurs intentions de justice; la terre réclame l'assistance de l'homme pour amener ses produits à la perfection absolue. Ni les Cieux ni la Terre ne sont complets en eux-mêmes, mais ils laissent à l'homme le soin de parfaire toutes choses. Par conséquent, en ce qui regarde les traits naturels de la surface de la terre, il y a beaucoup de place pour l'intervention

active de l'homme. L'influence des planètes et des cinq éléments est très grande, mais ce n'est pas tout; l'influence de la configuration naturelle du sol est très puissante sur la destinée de l'homme, mais l'homme peut modifier les configurations naturelles et améliorer les aspects de n'importe quel lieu peu favorable. Si quelque élévation est insuffisante, il peut l'élever ; si quelque cours d'eau court dans une direction rectiligne dangereuse pour sa vie et sa prospérité, il peut l'éloigner ou lui donner une direction favorable. Si quelque montagne représente Mars et l'élément du Feu, il n'a qu'à couper la la pointe de la montagne pour changer Mars en Jupiter. Si quelque montagne trouble l'harmonie de celles qui l'entourent parce qu'elle présente les contours de Jupiter, il n'a qu'à arrondir son sommet et Jupiter devient Vénus. Cela se fait fréquemment et les voyageurs doivent avoir souvent remarqué une butte pointue élevée sur le sommet de quelque montagne haute, mais quelque peu plate. Cette butte a été élevée pour transformer cette montagne, qui, étant plate, représentait Saturne, en Mars; car l'élément Feu, bien qu'il ne donne jamais par lui-même un bon terrain pour une tombe ou une demeure, est un élément indispensable dans la configuration générale des environs.

Nous voyons donc que la prévoyance et l'énergie de l'homme ont encore un vaste champ pour mener sa destinée au gré de ses désirs, pour modifier et régulariser les influences que la terre et les cieux exercent sur lui, et c'est la gloire du système du Feng-Shoui d'enseigner à l'homme à diriger la nature et son propre destin en lui montrant de quelle manière les cieux et la Terre ont pouvoir sur lui.

CHAPITRE VI

HISTOIRE ET LITTÉRATURE DU FENG-SHOUI

Jusqu'à présent nous avons principalement considéré le Feng-Shoui comme un dérivé des enseignements de Choo-Hé et des autres philosophes de la dynastie Sung. Et en effet quand nous considérons le Feng-Shoui comme un système populaire accepté de science naturelle, comme une combinaison méthodique de certaines idées philosophiques destinées à définir certains buts

pratiques, nous ne pouvons guère faire remonter son origine au delà de la période si justement appelée le siècle d'Auguste de la littérature chinoise. Mais les idées et les pratiques principales qui constituent ce système de superstitions populaires peuvent être suivies jusque dans les temps les plus anciens. Les principes fondamentaux du Feng-Shoui ont leurs racines dans l'antiquité la plus reculée, et ce n'est pas une exagération de dire que si le Feng-Shoui moderne n'était pas une branche d'études distincte ou une profession particulière avant la dynastie Sung (A. D. 960-1126), cependant l'histoire de ses idées et de ses pratiques fondamentales est en réalité l'histoire de la philosophie chinoise.

Le Feng-Shoui a pris ses racines les plus profondes dans cet excès de culte superstitieux rendu aux mânes des ancêtres, qui, si des esprits philosophiques comme Confucius ont pu le placer sur une base exclusivement morale comme simple expression de piété filiale, a été pour la masse du peuple chinois le terrain fécond où a germé à profusion l'ivraie empoisonnée d'une superstition trop puissante. Le culte des ancêtres impliquait naturellement que les âmes des parents morts avaient le pouvoir et la volonté d'agir d'une façon quelconque sur la destinée de leurs descendants. Cette croyance superstitieuse, que nous retrouvons dans les souvenirs les plus anciens de la pensée chinoise, est le ressort et l'idée dominante de tout le système du Feng-Shoui.

Le second pas que fit l'esprit superstitieux des anciens temps vers le Feng-Shoui, fut de lier cette idée de l'influence des ancêtres morts à la position et au caractère topographique de leurs tombeaux. Dans les premiers âges de l'antiquité chinoise on ne trouve pas de traces positives de cette idée, mais quelques signes particuliers nous en indiquent le germe. A l'aurore de l'histoire de la Chine, qui n'est pas antérieure, je crois, à la dynastie Chou (1122 av. J.-C.), les gens du peuple étaient enterrés, dit-on, dans les plaines, les princes sur des collines peu élevées, les empereurs sous une butte édifiée sur le sommet de hautes montagnes. C'est le premier indice que nous ayons d'une idée d'importance attachée à la situation générale du tombeau et à sa construction ; l'édification, pour les tombes impériales, d'une butte élevée, dans le but probablement de protéger le derrière du tombeau, est, en réalité, le Dragon des âges suivants.

On dit encore, toujours d'après l'autorité de Confucius, que dans les anciens

temps les tombeaux étaient construits de façon que la tête des morts fût tournée au nord. Voici les paroles du *Li-ké* où ce passage se trouve : « Les têtes des morts sont tournées du côté du nord, les vivants font face au sud. » Le commentateur de Confucius explique la raison de cette coutume en disant que le nord était considéré comme étant sous l'influence du principe femelle, le sud sous celle du principe mâle ; que la mort et la décomposition étaient considérées comme faisant partie du principe femelle ou revenant, la vie et l'énergie au principe de la force mâle ou expansive. Voici donc un nouveau pas vers le Feng-Shoui ; les énergies mâles et femelles de la nature et les distinctions de nord et de sud fournies par la boussole commencent à intervenir pour la situation et la construction d'un tombeau.

Le mamelon élevé sur les tombes qui, dans le principe, était l'apanage des tombeaux impériaux, fut plus tard adopté par toutes les classes du peuple. Dans la période qui précède immédiatement l'époque de Confucius, on considérait généralement comme important, à ce qu'il paraît, de construire un tumulus sur chaque tombe. L'attitude même prise par Confucius, l'admirateur de l'antiquité primitive, en présence de cette coutume qu'il appelait une innovation inexcusable, montre clairement que l'ancienne forme d'enterrement avait été changée et que dans ce temps-là et avant même, les coutumes et les idées avaient fait adopter pour les tombes un genre de construction contre lequel il se croyait le droit de protester.

D'après toutes les indications que nous venons d'étudier, il semble indéniable que longtemps avant Confucius les survivants avaient porté leur attention sur l'importance qu'il y avait à choisir soigneusement la place d'une tombe et de la construire d'une certaine façon indiquée par les usages. Il est naturel de supposer que le but de cette coutume était de se garantir contre les malheurs, ou de s'assurer les prospérités que pouvaient procurer, suivant l'opinion des adorateurs des âmes des ancêtres, l'âme à laquelle la tombe était consacrée. Les principes du Feng-Shoui paraissent donc avoir été mis en pratique inconsciemment, plusieurs siècles avant Confucius, par le peuple superstitieux; mais rien ne prouve que le Feng-Shoui fût alors considéré comme une science particulière et pratiqué méthodiquement comme une profession. Aussi longtemps que l'ancienne croyance en un Dieu suprême et personnel exerça quelque influence sur le peuple, ces idées répandues parmi les

personnes superstitieuses ne purent se former en un système ; il leur fallait le fatalisme matérialiste comme un centre autour duquel elles pouvaient se grouper pour prendre la forme bien définie d'un système comme celui du Feng-Shoui. Les Chinois qui croient au Feng-Shoui essayent de trouver des preuves de son existence, comme science reconnue, dès les premiers temps. Le passage sur lequel ils s'appuient est pourtant trop vague pour qu'une telle assertion puisse avoir quelque poids. A propos des figures de Foo-Hé, le Yih-king dit : « Le sage regarde les cieux et (avec l'aide de figures) il observe tous les phénomènes célestes ; il considère la terre et (avec l'aide des mêmes figures) il étudie les contours extérieurs du sol. » Mais la phrase qui suit prouve que ce passage n'a aucun rapport avec le Feng-Shoui : « Il remonte à l'origine de toutes choses et en suit l'existence jusqu'à la fin ; ainsi il comprend la théorie de la vie et de la mort ». Il est donc évident que ce passage se rapporte simplement à l'emploi des figures appliqué à l'univers en général. Nous ne trouvons pas là même l'ombre d'une indication qui puisse nous montrer que, dans ces temps primitifs, les figures de Foo-Hé ou de Wen-Wang eussent été jamais appliquées à la position géomantique des tombes et à la détermination de l'influence que, selon la croyance des Chinois, elles devaient exercer sur le sort des hommes.

On peut dire que la seconde période de l'histoire du Feng-Shoui s'étend depuis Confucius (550 ans avant J.-C.) jusqu'à l'avènement de la dynastie Han (202 ans avant J.-C.). Confucius et ses disciples Mencius et Sun-Tze, qui exercèrent alors un grand pouvoir sur les esprits de leurs compatriotes, auraient pu réprimer et rectifier les notions superstitieuses, qui alors déjà se répandaient dans le peuple et tendaient à devenir un système régulier de géomancie, en prenant une attitude bien définie, en démasquant la superstition et lui substituant une théorie éclairée sur ce sujet. Mais, bien qu'ils fussent libres de toute superstition, Confucius et ses disciples se contentèrent d'insister sur une réforme morale fondée sur le modèle des anciens sages, sans s'aventurer à s'attaquer aux superstitions qui s'accumulaient autour de l'ancienne forme du culte des ancêtres. En un mot, ils demeurèrent neutres, et la conséquence de cette neutralité fut que la superstition se répandit de plus en plus. La position que prirent Confucius et ses disciples en face de ces premiers symptômes de superstition géomantique est dépeinte d'une façon caractéristique par

une anecdote dont la véracité n'a jamais été discutée. Confucius ayant avec quelque difficulté découvert la sépulture de son père, la fit ouvrir et y enterra les restes de sa mère à côté de ceux de son père. A cette occasion on suggéra l'idée que, selon la coutume de ce temps, il fallait élever un tertre sur le tombeau. Confucius ne s'y opposa point, bien qu'il eût fait la remarque que c'était contre les règles des anciens ; mais, dit-on, peu après que le tertre fut élevé, il survint une pluie soudaine qui emporta la terre et nivela le sol.

Ce petit incident montre qu'il n'était pas partisan des superstitions géomantiques de son temps, mais il montre aussi qu'il n'avait pas le courage d'attaquer et de démontrer l'absurdité et la futilité d'une doctrine incompatible avec la croyance en un Maître suprême et intelligent de l'univers. Jamais il ne dit clairement s'il avait cette croyance ou si son Dieu n'était simplement que le ciel physique. Ses disciples n'eurent pas une attitude plus hardie contre la superstition. Ils suivirent l'exemple de leur maître et observèrent une neutralité étudiée, laissant remplacer la foi de leurs anciens sages si révérés en un Dieu personnel par les spéculations taoïstes chez les savants et par des pratiques polythéistes chez les ignorants. Ils ne croyaient pas en la divination, mais ils approuvaient entièrement l'application des figures à des intentions de divination. Ils ne croyaient pas aux spéculations cosmogoniques de leurs contemporains, mais ils n'émirent aucune opinion sur la nature du monde. C'est ainsi qu'ils laissèrent la porte ouverte à toutes les formes de la superstition. Sans doute les idées géomantiques que nous avons signalées plus haut ont dû s'étendre au loin à l'abri de ce système prudent des gardiens de la sagesse et de la science des anciens temps, et cependant nous n'avons aucune donnée sur l'extension prise ou les progrès accomplis pendant cette période par cette première forme du Feng-Shoui. Toutefois on rapporte qu'à la fin de cette période (249 av. J.-C.), un lettré, du nom de Shu-Li-Tsih, affirmait avoir choisi pour son tombeau une place, par l'influence de laquelle un palais impérial s'élèveraient plus tard à son côté; en d'autres termes, qu'il avait trouvé une place où il serait enterré après sa mort et que les affinités géomantiques de cette place feraient gagner à ses descendants le trône de la Chine.

L'avènement de la dynastie Han (202 av. J.-C.) ouvre une nouvelle période de l'histoire du Feng-Shoui primitif. Quand on rapporta la loi ordonnant la destruction des écrits classiques (190 av. J.-C.) et que tous les fragments qui

avaient échappé à la manie incendiaire du tyran de Tsin furent recueillis avec soin, afin de publier de nouveau les anciens classiques, une nouvelle impulsion fut donnée aux études de Confucius; les commentateurs des classiques se multiplièrent et le confucianisme eut une nouvelle occasion de rétablir l'ancienne foi. Mais cette fois encore il faillit à sa mission. L'horizon ainsi ouvert par le réveil de l'intérêt national pour la littérature et l'occasion offerte aux commentateurs du confucianisme de se mettre eux et leurs anciennes traditions en face des spéculations et des superstitions de leurs contemporains, et de réprimer les absurdités des astrologues et des alchimistes taoïstes par des explications, à la portée du peuple, de la rationnalité de l'ancienne foi, et plus tard en la développant par l'étude rationnelle de la nature : ce grand horizon fut sacrifié par les confucianistes à une étude pédante du sens littéral de leurs anciens textes et une sèche exposition de l'ancienne croyance. Le taoïsme saisit cette occasion négligée par le confucianisme et créa une littérature riche en surnaturel et en merveilleux qui remplit l'esprit du peuple de spéculations astrologiques et mystiques et grossit tellement la marée de la superstition que maintenant les confucianistes eux-mêmes en sont imbus. L'homme dont le nom est devenu fameux par son succès dans la réédition des classiques égarés de Confucius, Lew-Heang lui-même (40 av. J.-C.), montre dans son rapport au gouvernement, comme censeur public, qu'il croyait aux superstitions géomantiques, qui, sous l'influence de l'astrologie et de la cosmogonie taoïstes, reçurent naturellement une nouvelle impulsion pendant cette période. Il dénonçait à l'empereur que, *nefandum fas*, sur le tombeau d'un homme, nommé Wong (roi), natif de Tsié-nan, province de Shantung, croissaient deux arbres tellement entrelacés que leurs feuilles mêmes croissaient l'une dans l'autre et que la forme de ce tombeau était celle d'une pierre dressée ou d'un saule dont les branches poussaient en haut. Il insinuait que ces faits indiquaient que l'un des descendants de cet homme deviendrait empereur de Chinet avis suffisant pour provoquer la destruction de toute la famille.

C'est en ce temps que l'on fit les premières tentatives pour réunir en un système les notions populaires de géomancie répandues alors dans le peuple. La première exposition du Feng-Shoui se trouve dans un livre publié sous la dynastie Han, sous le titre Tseh-king (littéralement la règle des habitations). Pour donner à ce livre le prestige de l'antiquité on prétendit que l'ancien

Hwang-Ti en était l'auteur, assertion absolument inexacte, bien que sans doute beaucoup de gens aient dû y croire à cette époque. Le catalogue des livres publiés sous les dynasties de Han, Soui et Tang, qui citent le livre en question, ne donnent même pas Hwang-Ti pour son auteur. Pourtant ce livre n'est pas seulement une compilation des superstitions géomantiques des premiers âges, il porte plus loin les doctrines du Feng-Shoui en étendant aux habitations des vivants les influences géomantiques qui primitivement ne s'appliquaient qu'aux tombeaux seulement. Les habitations furent nommées « habitations mâles » et les tombes furent désignées « habitations femelles. » Il divise aussi les figures, qui étaient d'abord exclusivement employées pour la divination, en figures mâles et femelles et les applique à la détermination du caractère géomantique des tombes et des maisons d'habitation. Parmi les huit figures de Wen-wang celles du Vent (S.-E.), du Feu (S.), de la Terre (S. O.), et de l'Océan (O.) furent désignées comme agissant selon la force femelle de la nature ; celles des cieux (N.-O.) de l'eau (N.), des montagnes (N.-E.) et du tonnerre (E.) furent déclarées s'accorder avec le principe mâle de la création. Ce livre distingue vingt-quatre moyens différents de détourner le malheur et d'assurer la prospérité en appliquant ces figures selon un même nombre de méthodes, et les compilateurs du catalogue impérial pensent qu'il y a quelques bonnes idées dans ces manipulations des figures de Wen-wang.

La période suivante de l'histoire du Feng-Shoui comprend l'époque des Trois-Royaumes (A. D. 221-277) et celle qu'on nomme les Six Dynasties (A. D. 265-618). La puissance acquise par les idées géomantiques tout à fait au commencement de cette période est suffisamment démontrée par un incident rapporté dans les annales du premier de ces Trois-Royaumes, celui qu'on appelle Dynastie Han Postérieure (A. D. 221-263). On raconte, comme un fait hors de doute, qu'un nommé Yuen-Ngan, désireux de trouver un terrain convenable pour une sépulture, à l'occasion de la mort de son père, sortit pour chercher une place; il rencontra par hasard trois savants (adeptes de l'art géomantique) qui lui designèrent un endroit, qui, à ce qu'ils lui assurèrent, procurerait à sa famille les distinctions officielleset les appointements les plus élevés. Il suivit leur conseil, enterra son père en ce lieu, et chose étrange à dire, peu après il fut élevé à une haute position dans l'État, et pendant plusieurs générations ses descendants continuèrent à remplir les postes

les plus élevés et les mieux rémunérés dans le service du gouvernement. Dans ce roman historique, appelé « Mémoire des Trois-Royaumes », se trouve aussi un passage qui montre que dans ces temps primitifs les géomanciens savaient déjà appliquer à l'explication des influences diverses que les vingt-huit Constellations devaient exercer sur la terre les quatre cadrans des cieux étoilés, le Dragon d'azur à l'est, le Guerrier noir au nord, le Tigre blanc à l'ouest, et l'Oiseau vermillon au sud. Kwanlou, dit ce passage, s'approcha du tombeau de Wou-Kiou-Kien et s'écria : « Vois le Tigre blanc qui tient un corps dans sa gueule, et l'Oiseau vermillon qui s'abandonne au chagrin ».

Cette relation avec les vingt-quatre Constellations réunies sous le nom de Nakchatras, que les Chinois ont empruntées à l'astronomie de l'Inde, trahit déjà l'influence naissante du bouddhisme. Cette religion étrangère, reconnue officiellement en Chine par un des empereurs Han (A. D. 62), se propagea pendant plusieurs siècles dans les diverses parties de la Chine et y gagna lentement du terrain. Pendant le règne des six dynasties ci-dessus mentionnées, et surtout pendant la dynastie Tsin (A. D. 265-419), le bouddhisme devint une puissance dans l'État, et satura graduellement toute la nation de ses idées d'athéisme et de fatalisme. Ces doctrines stimulèrent naturellement les progrès et le développement des folies géomantiques qui jusqu'alors manquaient d'un centre et d'une base rationnelle sur laquelle elles pussent se former en système. Le bouddhisme avec son athéisme, son fatalisme et sa doctrine d'incessante succession de destructions et de créations cosmiques (kalpas) combla cette lacune. Nous voyons donc que le Feng-Shoui reçut pendant cette période et surtout sous la dynastie Tsin, une nouvelle impulsion, de nouveaux alliés et de nouveaux interprètes . Un personnage fameux, mais quelque peu fabuleux. Ko-Po. a, dit-on, réuni toutes les anciennes traditions sur le Feng-Shoui et les a publiées en un livre qui existe encore, le *Tsang-shoo* (livre des funérailles), qui est encore aujourd'hui la principale source où puisent les étudiants du Feng-Shoui. Beaucoup de géomanciens appellent Ko-Po le fondateur du Feng-Shoui moderne, mais ils ne peuvent avancer aucune preuve à l'appui de cette assertion, sauf ce simple fait, rapporté par l'histoire, que Ko-Po était un adepte en géomancie et vivait sous la dynastie Tsin. Le livre classique *Tsang-shoo* lui-même, qui traite du Feng-Shoui, principalement au point de vue des formes et traits extérieurs de la nature, ne peut être attribué à Ko-Po avec

des preuves satisfaisantes ; car il n'est pas cité dans les catalogues de la littérature de cette époque. Le *Tsang-shoo* est cité pour la première fois dans le catalogue de la dynastie Tang (A. D. 618-905) ; mais même alors on ne lui assigne aucun auteur ; il n'est fait aucune mention de Ko-Po, et ce n'est que le catalogue de la dynastie Sung (A. D. 960-1126) qui lui attribue la paternité de ce classique.

Il est plus que probable que les superstitions du Feng-Shoui ont obtenu une grande attention et beaucoup d'encouragements sous le règne des six dynasties. Il est un fait significatif, c'est que toutes les annales impériales de ces diverses dynasties contiennent, parmi d'autres sujets, des chapitres particuliers sur les influences géomantiques heureuses. L'histoire rapporte, comme circonstance digne de remarque, que Wen-Ti, le premier empereur de la dynastie Soui (A. D. 589) considéra comme un devoir digne de lui d'opposer un argument à la croyance au Feng-Shoui. Quand il déclara la guerre, ses ennemis ravagèrent les tombeaux de ses ancêtres afin d'attirer sur lui les calamités qui, selon l'enseignement du Feng-Shoui, sont la conséquence naturelle de la violation d'un tombeau ; mais nonobstant il réussit à s'emparer du trône, bien qu'un de ses frères perdit la vie dans la bataille. L'historien impérial de sa dynastie lui prête les mots suivants : « Si les tombeaux de mes ancêtres ne sont pas dans une position (géomantique) heureuse, comment ai-je pu gagner le trône ? Mais si leur situation est favorable, pourquoi mon frère a-t-il été tué ? » C'est probablement à cause de ces paroles impériales, que plus tard les maîtres du Feng-Shoui ont inventé des théories subtiles pour expliquer comment un seul et même tombeau (ou habitation) peut être cause que des malheurs accablent un des membres d'une famille, et qu'une pluie de bénédictions tombe sur un autre membre de la même famille.

Avec l'avènement de la dynastie Tang (A. D. 618-905), fameuse par la renaissance de la littérature en général et de la littérature poétique en particulier, sous laquelle des centaines de livres bouddhiques furent traduits du sanscrit en chinois, s'ouvrit une ère nouvelle particulièrement favorable à la propagation de doctrines mystiques et fantaisistes qui prirent, selon les enseignements de la géomancie, la forme de la philosophie nationale, taoïste et bouddhique. La notion de cinq planètes (Vénus, Jupiter, Mercure, Mars et Saturne) exerçant leur influence sur la Terre et toutes les créatures vivantes,

fit, à peu près à cette époque, sa première apparition, et les professeurs de Feng-Shoui s'empressèrent de s'en emparer. Le *Livre des sépultures* ci-dessus mentionné devint alors un manuel populaire ainsi que plusieurs autres livres, parmi lesquels le *Han-lung-king* (règles de l'art d'élever le Dragon), le *Tsing-nang-king* (règles du Sac vert) et le *E-lung-king* (règles du Dragon douteux) sont les plus importants. Le *Han-lung-king* cite, en plus des cinq Planètes, les neuf Étoiles, que quelques commentateurs rapportent à la constellation nommée le Boisseau, tandis que d'autres les considèrent comme les sept Étoiles de la Grande-Ourse avec deux Étoiles voisines, et que d'autres prétendent qu'elles flottent à l'aventure dans l'espace. Le *Han-lung-king* fonde sur l'influence de ces étoiles toute une théorie pour le choix de places favorables pour les maisons ou les tombeaux. Le *Tsing-nang-king* commence par une exposition des propriétés mystiques de la combinaison des nombres pairs et impairs (1-6, 2-7, 3-8, 4-9, 5-10) et établit ensuite la règle que tout ce qui existe dans les Cieux a sa contre-partie sur la Terre. Le *E-lung-king* a rapport spécialement aux formes et traits extérieurs de la nature où le Dragon et le Tigre ne se présentent pas d'une façon dominante et sont en quelque sorte cachés. On attribue à Yang-Kwan-Tsung la paternité de ces trois livres ; il déclarait être le disciple de Ko-Po et développa surtout la partie du système du Feng-Shoui qui se rapporte aux signes du Dragon et du Tigre, à la direction et à la forme des chutes d'eau et à l'influence des cours d'eau.

Mais ce ne fut qu'à l'avènement de la dynastie Sung (A. D. 960) que tous ces éléments de l'art géomantique furent réunis en un grand système, construit sur une base philosophique et développé méthodiquement de façon à combiner toutes les formes de l'influence des Cieux sur la Terre, et de la Terre et des Cieux sur les affaires des hommes. En fait, ce système n'est que l'application pratique des spéculations matérialistes que Chow-Leen-Ke, Chang-Ming-Taou, les deux frères Ching, et surtout l'illustre Choo-He, ont fait accepter si généralement que leur théorie cosmogonique de l'univers, leurs spéculations sur le grand Absolu, sur les principes mâles et femelles et le double souffle de la nature comme principaux agents de tous les phénomènes physiques, devinrent la religion nationale de la Chine. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les adeptes du Feng-Shoui, adoptant sagement tout ce qu'il y avait de populaire et d'attachant dans ce grand plan de philosophie

naturelle, et promulguant leurs fantastiques spéculations de géomancie suivant la terminologie favorite de Choo-He, aient joui d'une part de la faveur et de la popularité nationale qu'avaient si justement obtenue ces grands philosophes de la dynastie Sung. Un lettré du nom de Wang-Ke était à cette époque le principal représentant de la profession du Feng-Shoui ; il se disait disciple de Ko-Po, et prétendait avoir inventé la théorie de la production et de la destruction mutuelle des éléments. Ce fut lui qui systématisa, dans la phraséologie de la nouvelle philosophie, toutes les idées traditionnelles sur la géomancie, et réorganisa l'art du Feng-Shoui sur la base du matérialisme de Choo-He.

Actuellement les adeptes du Feng-Shoui sont divisés en deux classes ou écoles, l'école Tsung-miaou (temple des ancêtres), qui prit naissance à Foh-kien, et l'école Kwang-sé. J'ai expliqué dans les chapitres précédents les principales théories communes à ces deux écoles, et j'ai simplement à ajouter qu'elles se distinguent principalement par la prédominance relative qu'elles accordent à l'une ou l'autre des quatre divisions du système du Feng-Shoui. L'école des géomanciens Foh-kien réclame Wang-Ké pour son fondateur ; elle attribue la principale importance aux doctrines de l'ordre de la nature, *li*, et aux proportions numériques, *sou*. Ils se servent donc surtout de la boussole. La seconde école, appelée l'école des géomanciens Kwang-si, parce qu'elle est née dans la province de Kwang-si, réclame pour fondateur Yang-Kwan-Tsung, et s'attache surtout aux doctrines du souffle, *ke*, et des traits intérieurs, *ying*, de la nature. Elle se sert aussi de la boussole, mais seulement comme une aide secondaire pour l'étude du pays, car elle a pour principe de chercher d'abord les symptômes visibles du Dragon, du Tigre, et d'un souffle favorable, et d'étudier alors les influences environnantes en consultant la boussole.

Ces deux écoles ont donné le jour à une littérature très volumineuse, qui n'est cependant que l'expansion des idées ci-dessus indiquées sur la base de la philosophie de Choo-Hé.

Ayant ainsi tracé l'histoire de la littérature du Feng-Shoui jusqu'au temps présent, je n'ai plus que quelques mots à ajouter sur l'extension de l'influence que ce bizarre mélange de superstition, d'ignorance et de philosophie possède encore aujourd'hui.

CHAPITRE VII

CONCLUSION

Nous avons dans le Feng-Shoui, ce qu'à un point de vue chinois, on pourrait appeler un amalgame complet de religion et de science. Par malheur l'élément religieux du Feng-Shoui fut transformé, par la disparition de l'ancien théisme, en un système de grossière superstition moitié taoïste, moitié bouddhiste; et ce que j'ai appelé jusqu'ici, par effort de charité, la science physique des Chinois, n'est, au point de vue de la science, qu'une agglomération de grossières conjectures sur la nature, embellies par un jeu fantaisiste avec des figures puériles.

Mais quoi qu'il en soit, le fait est constant, le Feng-Shoui est actuellement une puissance en Chine. C'est une partie essentielle du culte des ancêtres, dont la religion nationale, le taoïsme et le bouddhisme, ont respecté l'influence universellement répandue. De plus le Feng-Shoui est si profondément entré dans la vie sociale des Chinois, il est si intimement lié à tous les évènements possibles de la vie domestique (naissances, mariages, construction des maisons, funérailles, etc.), qu'il ne peut être déraciné que par un renversement complet et par conséquent une réorganisation de toutes les formes et habitudes sociales. Le pieux respect du Chinois pour tout ce qui possède le prestige de l'antiquité, est encore un élément pour expliquer l'influence si répandue du Feng-Shoui. Son origine peut, en effet, comme je l'ai démontré, remonter aux âges éloignés; mais l'opinion populaire attribue l'origine du Feng-Shoui à l'ancien Hwang-Ti, et considère ce système comme aussi ancien que la Chine elle-même. Une autre considération donne au Feng-Shoui le respect et la sympathie de beaucoup d'hommes éclairés et savants. C'est la connexion fondamentale de ce système avec le plan des figures, telle que l'a établi le Yih-king, et ce fait que tout le système du Feng-Shoui s'accorde parfaitement avec toutes les fantaisies des taoïstes et des bouddhistes d'un côté et de la philosophie moderne de Choo-Hé de l'autre. Il est en effet la quintessence raffinée du myticisme taoïste, du fatalisme bouddhique et du matérialisme de

Choo-Hé, et à cet égard il commande sinon l'approbation particulière, du moins la sympathie secrète de tous les Chinois grands ou petits.

Naturellement les confucianistes bien élevés et très intelligents n'avouent pas qu'ils croient aux prophéties apocalyptiques d'un géomancien vulgaire, mais dans leur intérieur, ces mêmes confucianistes intelligents mènent les plus simples affaires domestiques selon les règlements les plus appréciés du Feng-Shoui. Naturellement le gouvernement chinois ne reconnaît pas la catholicité et l'ortodoxie du Feng-Shoui, et cependant chaque année il publie, avec sanction impériale expresse, un almanach qui contient toutes les tables, les données, les rapports et les figures, qui sont le vadé-mécum indispensable du géomancien.

Le Feng-Shoui a un état légal en Chine. Si quelque dispute s'élève au sujet d'une interversion ou d'un bouleversement des aspects de Feng-Shoui, d'un tombeau ou d'une maison, les tribunaux judiciaires de la Chine reçoivent la plainte, examinent les faits et décident le cas sur la présomption que le Feng-Shoui est une réalité, une vérité et non une fiction. Le Feng-Shoui a même un état politique en Chine. Quand une révolte éclate dans quelqu'une des dix-huit provinces, la première mesure prise par le gouvernement n'est jamais de lever des troupes, mais toujours d'envoyer des messagers pour chercher les sépultures des ancêtres des principaux chefs de la rébellion, ouvrir les tombes, disperser ce qu'elles contiennent et profaner ces tombeaux de toutes les manières possibles. Car on suppose que c'est le moyen le plus sûr de nuire aux projets et d'arrêter les succès possibles des rebelles. Quand il fallut céder çà et là sur les côtes de la Chine des terrains aux étrangers maudits comme *concession étrangère*, le gouvernement chinois a toujours choisi des lieux désignés par les meilleurs experts en Feng-Shoui comme réunissant un souffle mortel à toutes les indications de la boussole qui impliquent des calamités terribles pour ceux qui s'établissent en ces lieux et pour leurs descendants. Si la place n'était pas concédée par traité, on la désignait aux étrangers, sans soupçons, comme la seule qui fût ouverte au commerce, et les barbares ignorants et sceptiques devenaient les dupes supposées et les plastrons des plaisanteries des rusés Chinois.

Voyez, par exemple, ce que pensaient les Chinois intelligents au sujet de l'île de Sha-meen la concession étrangère, pour ainsi dire, de Canton. C'était

dans le principe un banc de boue dans la rivière de Canton, dans la pire position que le Feng-Shoui connaisse. Elle fut concédée sur la demande impérieuse des puissances étrangères comme la meilleure place pour l'habitation des étrangers, et quand on vit que le commerce de Canton, jadis si prodigieux, ne revivait pas, ne refleurissait pas dans cet endroit en dépit de tous les efforts de ceux qui le soutenaient ; quand on découvrit que chaque maison construite dans Sha-meen était aussitôt envahie par les fourmis blanches, qui défiaient hardiment le goudron, l'acide carbonique et tous les produits européens ; quand on remarqua que le consul d'Angleterre, bien qu'il eût une résidence spéciale dans la ville, préférait habiter à deux milles de là sous l'ombre protectrice d'un pagode, ce fut un brillant triomphe pour le Feng Shoui et pour le gouvernement chinois.

Toutefois, si puissant qu'il soit, le Feng-Shoui n'est en aucune manière une barrière insurmontable pour l'introduction de la civilisation étrangère en Chine, car il possède une étonnante flexibilité. Par une manipulation habile, on peut le tourner et le torturer de façon à satisfaire à toutes les circonstances. Les conformations de terrain les plus mauvaises, les plus menaçantes accumulations de souffle mortel et d'influences d'astres ennemis, peuvent être rectifiées par l'habileté et des efforts sans relâche, de telle sorte que les influences nuisibles sont annulées ou changées en sources de bénédictions. L'argent a, naturellement, un grand pouvoir pour écarter les obstacles ou les luttes avec le Feng-Shoui ; mais c'est une arme dangereuse et si on l'emploie une seule fois, on se trouve en butte à d'incessantes demandes d'argent pour contrebalancer les dangers du Feng-Shoui.

Le seul agent capable de renverser la puissance universelle du Feng-Shoui en Chine, est, je crois, la diffusion d'idées saines sur la science naturelle et de connaissances utiles. Il y a dans le Feng-Shoui une vérité sur laquelle sont basés et le système de la science naturelle en Chine et nos données de physique occidentale. C'est la reconnaissance de l'uniformité et de l'universalité de l'action des lois naturelles. Il y a dans le Feng-Shoui un grand défaut que nos physiciens occidentaux ont heureusement écarté depuis longtemps, c'est la négligence de l'observation expérimentale et en même temps critique de la nature dans tous ses détails. Que ce défaut soit corrigé par une exposition complète et populaire de l'uniformité et de l'universalité des lois de la nature ; que

l'on répande des vues correctes sur ces forces constamment changeantes de la nature, chaleur, électricité, magnétisme, affinité chimique et mouvement, que ces idées soient exposées sous une forme nette, aussi attrayante, aussi populaire que celle qu'emploie Choo-Hé, et le résultat n'est pas douteux. Le feu de la science purifiera ces scories géomantiques, pourvu que la vérité brille dans sa gloire radieuse.

J'ai commencé par la question : qu'est-ce que le Feng-Shoui ? Je puis convenablement terminer par cette même question : qu'est-ce que le Feng-Shoui ? Mes lecteurs conviendront probablement avec moi que le Feng-Shoui est la fille folle d'une mère sage. Il procède d'un petit nombre de notions d'astronomie ou plutôt d'astrologie, confuses et obscures, mais assez respectables si l'on considère qu'il y a plus de deux mille ans que les Chinois s'en sont rendus maîtres. Il est basé sur un plan de philosophie matérialiste, il a étudié la nature d'une manière pieuse et respectueuse mais très superficielle et grossièrement superstitieuse ; confiant dans la force de quelques formules logiques et de quelques figures mystiques, il s'est efforcé de résoudre tous les problèmes de la nature et d'expliquer tout ce qui existe, en haut dans les cieux, en bas sur la terre, avec quelques catégories mathématiques. Le résultat naturel est un mélange de sottises et d'absurdités puériles.

Dans tout le système du Feng-Shoui on pourra peut-être trouver un boisseau de sagesse, mais on y trouvera à peine une poignée de sens commun. Qu'est-ce donc alors que le Feng-Shoui ? C'est simplement un tâtonnement aveugle autour d'un système de science naturelle, qui n'étant pas guidé par l'observation pratique de la nature et reposant presque exclusivement sur la vérité supposée de traditions anciennes et dans la force du raisonnement abstrait, a laissé naturellement l'esprit des Chinois dans l'obscurité complète.

Le système du Feng-Shoui, basé, comme il l'est, sur la spéculation et la superstition humaine et non sur l'étude attentive de la nature, est donc destiné à tomber et à périr ; car, ainsi que dit Wordsworth :

« Au solide terrain de la nature se confie l'esprit qui bâtit pour toujours. »

EXÉGÈSE CHINOISE

PAR

M. P.-L.-F. PHILASTRE

> La critique des textes chinois doit précéder toute tentative de recherches sur l'origine des religions.

Pour pouvoir, avec quelque sécurité, aborder l'étude des religions dans l'empire chinois et celle de leur origine, il est indispensable de s'assurer d'abord de la valeur intrinsèque des matériaux, c'est-à-dire des textes, qui peuvent servir à cette étude et du degré de confiance qu'on peut accorder à chacun d'eux.

C'est seulement à un travail préparatoire de ce genre que nous consacrons les pages suivantes. Nous prendrons un livre traitant d'une des doctrines religieuses qui ont des adhérents en Chine, et, sans préventions, nous essayerons de juger de l'antiquité réelle du texte, du sujet traité par son auteur et, enfin, du rapport qu'il peut y avoir entre ce sujet et la religion en question.

On sait que, d'une façon générale, sans compter des peuplades distinctes de la race chinoise, représentant des races plus anciennes et asservies ou qui n'ont préservé leur liberté qu'en fuyant les plaines pour se retirer dans les montagnes les moins praticables, sans compter de petites communautés juives et chrétiennes, la grande masse de la population de la Chine se divise, quant

aux croyances religieuses, en quatre groupes principaux, inégaux, et plus ou moins bien tranchés.

En énumérant ces groupes par ordre d'importance politique, ordre qui correspond bien d'ailleurs à l'ordre numérique de chaque communauté, ce sont : les sectateurs de la doctrine morale et philosophique formulée et préconisée par Khong-Tsé, doctrine qui constitue la seule religion de l'État; les taoïstes, qui observent ou prétendent observer les préceptes transmis par Lao-Tsé ; les bouddhistes, et enfin les mahométans.

Il faut se hâter d'ajouter qu'un bien petit nombre de Chinois pourraient se vanter légitimement d'observer exclusivement les préceptes particuliers de l'une des trois premières communions. Si la doctrine philosophique et morale transmise d'une antiquité plus reculée par les livres de Khong-Tsé, doctrine que ses adhérents appellent « doctrine de la représentation de la forme », est la seule religion d'État ; si, par suite, la presque totalité de la population mâle a étudié, pratiqué et honoré cette doctrine en participant à l'enseignement national qui roule exclusivement sur les livres de Khong-Tsé, si même quelques rares magistrats et philosophes se piquent de purisme dans leurs pratiques et leurs croyances religieuses, d'un autre côté, toute la population féminine et la grande masse de la population masculine mêle et confond avec les dogmes de la religion d'État un assemblage bizarre et confus de superstitions et de pratiques qui peuvent généralement se rattacher plus ou moins directement au taoïsme et au bouddhisme, mais plus souvent à la première de ces deux religions.

Les taoïstes ne sont pas plus exclusifs dans leurs croyances et, de plus, la loi, qui ne tolère les pratiques du taoïsme et du bouddhisme qu'à la condition que ces pratiques ne seront pas en opposition avec les principes fondamentaux de la religion officielle, impose aux taoïstes comme aux bouddhistes eux-mêmes l'observation de certaines règles fondamentales de cette religion d'État, principalement de celles qui touchent à la constitution de la famille. Il leur serait fort difficile de définir d'une façon absolue et surtout claire, la ligne de démarcation qui sépare leurs croyances de celles des bouddhistes.

Enfin, quant à ces derniers, quel qu'ait pu être à une époque antérieure de l'histoire le développement et l'essor de leur religion, quelle qu'ait pu être en même temps leur influence prépondérante dans l'État, il me semble qu'en

étudiant de près leur manière actuelle d'entendre et de pratiquer le bouddhisme, on reconnaîtra que cette doctrine n'a jamais été, en Chine, qu'un écusson mal greffé sur le taoïsme, véritable et directe descendance des premières croyances de la race chinoise. Le bouddhisme est bien mieux et bien plus facilement connu par l'Inde et par l'Indo-Chine ; en Chine, son étude consisterait principalement dans l'analyse des éléments étrangers qui ont pu y être incorporés.

Le mahométisme, beaucoup moins anciennement introduit en Chine, a été dernièrement l'objet d'une étude très étendue par M. Dabry de Thiersant, et, bien que le nombre des mahométans chinois soit évalué quelquefois à près de vingt millions d'âmes, bien qu'ils aient très fortement attiré l'attention sur eux depuis quelques années, cependant leur religion est encore en quelque sorte étrangère, et on peut dire de son étude ce que nous disions plus haut de celle du bouddhisme : il ne peut encore s'agir que de l'étude d'une évolution, d'une corruption plus ou moins profonde des dogmes. Les monuments écrits sont étrangers, leur valeur ne peut faire doute.

Restent donc seulement les deux doctrines de Khong-Tsé et de Lao-Tsé, doctrines essentiellement indigènes, dont les origines ne peuvent être recherchées que dans les livres chinois, et c'est de la valeur de ces livres que dépendra la justesse des conclusions qui résulteront de l'étude des religions chinoises.

En France, la doctrine de Khong-Tsé est la moins inconnue, quoique l'ouvrage le plus important relatif à cette doctrine n'ait pas encore été traduit en français et que plusieurs autres ne le soient que d'une façon imparfaite ; quant à la seconde, on n'en sait guère que ce que la traduction du Tao te King, telle qu'elle existe, a pu faire connaitre. Laissant donc de côté les ouvrages qui traitent de la doctrine la mieux connue, nous allons entreprendre une courte étude critique sur un monument singulier de la littérature taoïste. Ce livre qui n'a probalement jamais été traduit, mais néanmoins qui est bien connu de tous les sinologues, c'est le *Yin phù King*.

Il est indubitable que la traduction et l'étude de ce petit opuscule viendraient mieux à leur place, et seraient surtout plus faciles et plus complètes après celles du livre de *Lao tsé* lui-même [1] (nous n'avons fait qu'effleurer

[1] Parce que tous les commentaires de ce livre supposent la connaissance du Tao te King.

cette dernière question dans la seconde partie du « premier essai sur la genèse du langage), cependant le *Yin phù King* présente une originalité suffisante pour être considéré isolément.

M. A. Wylie, dans ses *Notes on chinese Literature,* donne un résumé de l'appréciation du *Yin phù King* par les critiques chinois, d'après le catalogue descriptif de la Bibliothèque impériale (rédigé vers 1790). Cette courte notice fera connaître comment l'ouvrage est apprécié par les Chinois, mais il ne faut pas oublier que le jugement est porté par des partisans de la doctrine de Khong-Tsé.

« Un volume intitulé Explication du *Yin phù King* a été transmis depuis le temps de la dynastie des Tang (de 618 à 905). Cet ouvrage prétend être une exposition du plus ancien monument taoïste existant, et il porte les noms de l'ancien empereur Hoàng-Ti comme auteur, de Thaï-Kong, etc., comme commentateurs. Toutefois le volume qui donne l'exposition de Lé Tsuen existe seul aujourd'hui et on pense que ce commentateur est aussi l'auteur du texte. Il y a bien un volume qui porte le titre de *Yin phù King San hoang yo Kii* et qui est présenté comme l'original primitif; mais encore qu'il n'y ait pas l'ombre d'un fondement à une telle prétention, il y a cependant des preuves admises de son existence remontant au moins au douzième siècle. Ce court traité, qui n'est pas entièrement dégagé de l'obscurité du mysticisme taoïste, prétend réconcilier les décrets du Ciel avec le courant des affaires du monde. Une étude sur le *Yin phù King* a été publiée par Tshou-Hi, de la dynastie des Song (960 à 1119), sous le titre de : Investigations dans les étrangetés du *Yin phù King*. Il arrive à la conclusion que cet ouvrage a été fabriqué par Lé Tsuen, mais il estime néanmoins qu'il s'y trouve des pensées qui donnent à l'ouvrage un titre à une place dans la littérature nationale. »

Voici d'abord la traduction de cet ouvrage; nous rechercherons ensuite jusqu'à quel point le jugement des critiques chinois est acceptable et comment il est explicable. Mais la traduction d'un ouvrage de ce genre ne peut pas être séparée de celle d'un commentaire chinois. Le texte n'a généralement pas un sens suffisamment saisissable, et d'ailleurs, pour que la discussion soit pratique, il faut faire connaitre comment les Chinois eux-mêmes l'interprètent. Le commentaire dont je donne la traduction à la suite du texte est de Woû-Yuàn et date de la quarante-quatrième année de Kien-Long (1779).

YIN PHU KING

LA VOIE DE L'UNION MYSTIQUE

Annotations. — *Yin*, manque ou absence de clarté[1]; obscurité[2]. Ce mot exprime que les autres hommes étant dans l'impossibilité de voir, dans l'impossibilité de connaître, on est soi-même, seul, capable de voir et de savoir. — *Phù*, contrat, lien, union. Expression marquant l'union entre deux choses distinctes, de telle sorte que l'une et l'autre sont comme ne faisant plus qu'un ensemble. — *King*, sentier, voie, route; permanence ou continuité invariable. Expression indiquant une voie suivie avec une persistance invariable, sans changement dans le cours du temps. — Le *Yin phù King*, ou « voie de l'union mystique », est précisément la doctrine de l'alternance de clarté et d'obscurité dans l'intelligence, de la création et de la transformation dans l'union mystérieuse.

L'union mystérieuse créant et transformant, il en résulte que l'homme s'égale au ciel et que, quel que soit son état d'action ou d'inertie, cet état a toujours le ciel lui-même pour cause et mobile[3]; l'homme est ainsi un véritable ciel.

Cet ouvrage est composé de trois chapitres qui, tous trois, ont pour but unique l'explication réitérée de ces trois mots *Yin phù King*. Celui qui peut s'assimiler le sens de ces trois mots pourra certainement déduire et connaître l'idée fondamentale contenue dans ces trois chapitres.

PREMIER CHAPITRE

I

Contempler la voie du ciel, saisir son action et s'y conformer : tout est là.

Ann. — La voie de la nature de l'être[4] et de la destinée est uniquement la

[1] Sh. Wén. Jour sans éclat.

[2] Le même mot signifie mutisme ; tacitement; s'abstenir de parler ; calme absolu avant l'éveil des sens ou de la volonté.

[3] Plus littéralement : le mouvement ou l'inertie, sont toujours chez lui l'équivalent de l'action du mécanisme céleste.

[4] Le naturel particulier de l'homme.

voie du ciel elle-même. Qu'est cette voie du ciel? rien autre que la voie naturelle d'action des deux principes négatif et positif. Celui qui s'applique scrupuleusement à se conformer à la voie morale peut arriver à connaître le principe transcendantal et mystérieux de la voie du ciel et l'alternance de clarté et d'obscurité dans l'intelligence, comme aussi il peut arriver à surprendre le jeu naturel de l'éther des deux principes négatif et positif et à s'emparer de la puissance créatrice et transformatrice. Il pourra appliquer ces acquisitions à allonger la vie sans mourir; il pourra les appliquer à se soustraire à la vie et à la mort; mais toutefois, le point le plus spécialement important consistera en ceci qu'il pourra contempler et qu'il pourra saisir.

Qu'entendre par cette contemplation? c'est la contemplation résultant de l'extrême analyse de la raison dernière des choses et de l'extension indéfinie du savoir[1]; c'est la contemplation qui consiste dans la recherche de la cause, lorsque cette recherche est poussée aux dernières limites de la profondeur; c'est la contemplation qui résulte de la connaissance acquise par l'individu[2] et de l'intelligence du fait par son esprit; c'est la contemplation qui consiste à revenir indéfiniment sur l'élucidation et la mise en lumière de la vérité; la contemplation qui ne laisse subsister ni ombre ni détail caché.

Qu'entendre par l'expression « saisir »? c'est saisir et retenir avec une volonté exclusive et dans un dessein immuable, saisir par l'action des forces de la substance du corps et retenir avec une énergie qui défie le temps et la force; c'est saisir sans dépasser le but visé et sans rester en deçà[3], saisir de telle sorte que, du début à la fin, la tendance soit unique et non interrompue.

L'œuvre de la contemplation du non-agir dans la voie du ciel s'accomplit par l'observation méditative; l'étude par laquelle la nature (de l'individu) saisit l'agir dans l'action du ciel consiste dans l'application scrupuleuse et continuellement croissante.

La destinée de l'homme (destinée tracée par le ciel) lui permet cette contemplation et cet attachement inébranlable; elle lui permet d'employer la voie

[1] Ta hio; voir: genèse du langage, p. 1.

[2] Litt. « par le cœur », individualité résultant du concours des sens et des facultés de l'esprit.

[3] Tshong yong.

naturelle des deux principes de la négativité et de la positivité dans le but de se soustraire à la domination de ces mêmes principes; de déférer aux règles qui régissent la société, tout en sortant de cette société.

Lorsqu'il s'est également conformé à sa nature et à sa destinée, lorsque sa propre volonté et les règles humaines sont oubliées, lorsqu'il a franchi le ciel et la terre en en dépassant les limites, qu'il s'est définitivement et invariablement attaché à l'observation exclusive de ces deux préceptes[1], l'homme gravit précisément les degrés célestes qui conduisent à l'état de génie ou à celui de Bouddha, il est sur la voie qui conduit à l'état de saint ou à l'état de sage[2]. Hors de là, il n'y a que portes latérales, sentiers détournés, fausses définitions, sentences licencieuses; voilà pourquoi le texte dit : « Tout est là ».

II

Le ciel contient cinq ennemis; celui qui les voit les admire.

Variantes. — Une copie porte : « C'est pourquoi le ciel contient.... »

Ann. — Ces cinq ennemis sont le métal, le bois, l'eau, le feu et la terre. Le ciel emploie la négativité, la positivité, et les cinq agents[3] pour transformer et faire naître l'éther constitutif de toutes choses, afin d'en produire la forme visible, et l'homme se trouve naturellement doué de cet éther constitutif qui lui donne la vie et lui permet de croître.

Mais, depuis le moment où la positivité parvenue au comble de son développement a donné naissance à la négativité, où le ciel antérieur s'est confondu dans le ciel postérieur, les cinq agents du ciel n'ont plus pu s'accorder harmoniquement, ils se combattent et se détruisent mutuellement, chacun selon sa nature particulière. Le bois a le métal pour ennemi ; le métal a le feu pour adversaire; le feu est combattu par l'eau; l'eau est entravée par la terre, qui, à son tour, est épuisée par le bois. C'est là ce qu'on nomme les cinq ennemis du ciel.

[1] Contempler et saisir.
[2] Le but des trois doctrines différentes.
[3] Ou aussi bien : « les cinq agents résultant de la négativité et de la positivité. »

Cependant ces cinq ennemis sont journellement employés par l'homme et il ne sait pas agir avec opportunité, suivant l'éther, pour causer volontairement la vie et la mort, la mort et la vie, la vie et la mort se succédant sans fin. Si quelqu'un les regarde et applique dans une mauvaise direction les facultés créatrices et transformatrices en intervertissant l'ordre naturel des cinq agents, le métal domine d'abord le bois, qui, à son tour, profite de l'action subie et devient objet façonné ; le bois commence par dominer la terre, et celle-ci profite de l'action qu'elle en a subie, en donnant la vie à la végétation ; la terre dompte d'abord l'eau, et l'eau, par suite de l'action qu'elle a subie, ne déborde point; l'eau dompte d'abord le feu qui, par contre, subissant son action, ne dessèche point; le feu commence par l'emporter sur le métal, et le métal, par réaction, donne naissance à la lumière.

Dans la domination d'un agent par un autre, il y a la cause de la vie ; les cinq hostilités agissent l'une sur l'autre successivement et constituent les cinq choses précieuses. Le même et unique éther se matérialise, revient à son origine primitive, retourne à sa source : comment n'admirerait-on pas ?

III

Les cinq ennemis sont dans le cœur ; ils étendent leur action au ciel ; le temps et l'espace sont contenus dans la main ; toutes les transformations naissent dans le corps.

VARIANTES. — Une copie porte : « Ils étendent leur action dans le ciel. »

Ann. — L'homme participe à l'éther des cinq agents, et cet éther donne la vie à son corps ; dans ce corps l'éther des cinq agents se trouve donc au complet, mais ce qu'on appelle le cœur (ou volonté) est ce qui domine le corps, tandis que le corps n'est que l'habitation du cœur ; si les cinq ennemis se trouvent dans le corps, en réalité c'est qu'ils sont dans le cœur.

Mais dans ce cœur, il faut faire la distinction du « cœur humain » et du « cœur moral. »

Lorsque ce « cœur humain » entre en contact avec les objets extérieurs, les cinq ennemis se manifestent et constituent les cinq choses nommées : la

gaieté, la colère, le chagrin, le plaisir et la passion. Lorsque ce « cœur moral » entre en relation avec les objets extérieurs, alors, les cinq ennemis se modifient et deviennent les cinq vertus essentielles de l'humanité, du devoir, de la bienséance, de la raison et de la foi.

Si on peut contempler le ciel et comprendre la dissolution et la renaissance alternatives des cinq agents ; considérer le « cœur moral » comme leur résultat continu, qui les suit pas à pas, provenant absolument du ciel et non de l'homme, l'espace et le temps, malgré leur immensité, apparaissent comme contenus dans le creux de la main ; les mille transformations, quelque considérable que soit leur nombre, sont toutes embrassées dans les limites du corps. Alors, rassembler les cinq agents et réunir les quatre symboles, afin de réaliser complètement la nature et la destinée, peut ne pas être difficile.

IV

La nature du ciel, c'est l'homme ; le cœur de l'homme, c'est le mécanisme. Poser la voie du ciel pour déterminer l'homme.

Ann. — La nature du ciel, c'est la nature des ennemis du ciel, c'est-à-dire la nature absolument originelle ; c'est ce qu'on appelle le cœur originel non altéré, qui ne sait pas, ne connaît pas, obéit passivement aux lois de la puissance souveraine, que l'homme reçoit et qui le constitue homme.

Le cœur humain, c'est la nature résultant des caractères physiques particuliers de l'éther, c'est-à-dire la nature qui donne la connaissance et le savoir. C'est ce qu'on appelle « cœur, mécanisme », qui perçoit la lumière et donne naissance au sentiment, comme les vagues se soulèvent à la suite du vent, et ce qui, dans l'homme, détermine la vie et la mort.

La nature du ciel, c'est le mécanisme du ciel[1] ; c'est donc la voie du ciel. Le cœur de l'homme, c'est le mécanisme de l'homme, c'est donc précisément la voie, ou loi naturelle, de l'homme. Celui qui observe le mécanisme céleste, en s'y conformant, la préserve ; celui qui obéit au mécanisme humain la perd. L'homme d'une grande sainteté seul contemple la voie du ciel, saisit son ac-

[1] Sa manière de produire son action.

tion et s'y attache ; il se place droit au milieu sans s'appuyer d'aucun côté, dans un repos tranquille, sans agitation, et, s'il perçoit une sensation, il en comprend naturellement la nature. Il s'attache à l'observation scrupuleuse de sa nature originelle et transforme la nature qu'il tient de son éther ; il observe et respecte la voie du ciel et commande au cœur humain, sans permettre au plus léger atome d'éther étranger de s'introduire et de se mélanger dans son cœur.

V

Le ciel fait surgir le mécanisme destructeur; il change les étoiles et les constellations. La terre fait surgir le mécanisme destructeur ; le Dragon et le Serpent montent sur le plateau élevé. L'homme fait surgir son mécanisme destructeur ; le ciel et la terre reviennent et recourent ; le ciel et l'homme font surgir, en se joignant, la base déterminée et fixe de toutes les transformations.

VARIANTES. — Une copie porte : « Toutes les modifications ».

Ann. — Le mécanisme destructeur, c'est l'éther du principe négatif augmentant d'intensité, ce qui blesse et détruit les êtres. Cependant, sans négativité, la positivité ne pourrait être engendrée ; sans la destruction il n'y aurait pas lieu de préserver la vie. Aussi, une fois que le mécanisme destructeur du ciel a surgi, il effectue sa révolution et recommence de nouveau de sorte que les étoiles et les constellations changent et parcourent successivement toutes les positions, jusqu'à ce que l'attelage du chariot soit ramené en concordance avec la conjonction yin.

Le mécanisme destructeur de la terre une fois surgi, le mal est poussé à son extrême limite et, de nouveau, le Dragon et le Serpent montent sur le plateau élevé ; l'état de repos poussé à son extrême, le mouvement recommence.

Mais l'homme seul réunit de même en lui, tout à la fois et en entier, le ciel et la terre ; de même aussi il a en lui cette négativité et cette positivité. S'il peut régler sa conduite sur le mécanisme moteur et destructeur des règles du ciel et de l'action (translation) de la terre, il en résultera que l'ordre des

cinq agents sera interverti et renversé et que la terre et le ciel seront reliés par un accord prospère.

Qu'en sera-t-il sur le cœur de l'homme ? S'il s'identifie au cœur du ciel, s'il renverse et intervertit l'ordre de la négativité et de la positivité, réunissant et unifiant uniquement la division du temps, les saisons et les choses humaines, il en résultera que l'origine initiale et la base fondamentale de la modification et de la transformation de toutes choses sera immédiatement déterminée et fixée par ceci. C'est exactement ce que le Tshong yong entend par « le parfait et juste accord entre les situations du ciel et de la terre, la « génération de tous les êtres. »

VI

La nature de l'homme comporte des différences d'habileté et d'incapacité ; il doit en faire abstraction.

Ann. — L'homme procède de l'éther de la négativité et de la positivité et cet éther constitue sa forme. Il réunit à la fois l'aptitude à savoir et à produire et ces aptitudes supérieures constituent sa nature. Cette nature est excellente en tout et exclusive du mal, mais l'éther peut être pur ou trouble. Celui qui procède d'un éther pur sera habile ; celui qui procède d'un éther trouble et épais sera maladroit. Celui dont la nature est habile sera très industrieux et perspicace ; celui dont la nature est dépourvue d'adresse sera passionné et dénué d'intelligence. La nature habile et la nature inhabile sont également la nature résultant des caractères physiques de l'éther. Le cœur humain qui dirige les actions n'est pas la nature céleste originelle. La voie de l'attachement scrupuleux à la pratique de la pureté originelle consiste à choisir le ciel antérieur, à transformer le ciel postérieur et à mettre de côté, en en faisant complètement abstraction, toutes les habiletés ou incapacités naturelles.

VII

Les illusions des neuf orifices résident dans les trois sens indispensables; ils peuvent fonctionner ou demeurer inertes.

Ann. — Les neuf orifices sont les sept ouvertures supérieures et les deux ouvertures inférieures du corps de l'homme. Les trois sens indispensables résident dans les oreilles, les yeux et la bouche.

Les neuf orifices du corps humain sont tous également les points par où l'erreur le pénètre et, entre ces neuf orifices, trois sortes seulement, les oreilles, les yeux et la bouche, sont les ouvertures plus spécialement propres à entraîner l'erreur. Les oreilles entendent le son, et l'unité mystérieuse de l'esprit est ébranlée ; les yeux voient la couleur et l'intelligence est distraite ; la bouche abuse de la parole et l'éther se disperse. L'unité mystérieuse de l'esprit, l'éther, l'intelligence une fois lésés, le corps tout entier périclite et dépérit ; jamais la nature et la destinée n'évitent le naufrage.

Si l'homme peut concentrer ses regards, revenir sur l'audition, restreindre sa parole, fermer ces ouvertures plus spécialement importantes, s'absorber dans la considération minutieuse du vide et du néant, alors ses réflexions internes ne s'échappent pas, les pensées d'autrui (extérieures) ne le pénètrent pas ; l'unité mystérieuse spirituelle, l'éther, l'intelligence qui sont en lui et constituent trois degrés distincts prennent corps et constituent une panacée contre le désordre intellectuel et moral. Ces neuf orifices peuvent fonctionner, ils peuvent rester en repos, et, qu'ils fonctionnent ou restent inertes, c'est toujours absolument l'effet du mécanisme céleste, sans aucune immixtion du mécanisme humain. Comment l'éther nuisible de l'erreur subsisterait-il encore ?

VIII

Le feu prend naissance dans le bois ; le malheur survient et l'emportera nécessairement. Le vice naît dans l'État ; avec le temps il agit et doit nécessairement tout submerger. Le savoir réformer, reprendre par des conseils, c'est ce qu'on appelle la sainteté de l'homme[1].

VARIANTES. — Une copie porte « le crime naît dans ..... », une copie porte « le réformer, c'est ce qu'on appelle ..... etc. ».

Ann. — Le feu est pris comme image de la perversité du cœur ; le bois,

[1] Litt : « C'est ce qu'on apppelle l'homme saint. »

comme image de la nature (de l'homme). Le vice symbolise la négativité et le mal ; l'État est pris comme représentation du corps.

D'abord le bois donne naissance au feu ; le feu éclate et son action funeste atteint le bois, de sorte que le bois diminue[1]. La fausseté naît dans le cœur ; elle se développe, et le mal atteint le cœur, de sorte que la nature est pervertie. Quand le vice existe dans l'État, ce vice devient le mobile des actions et submerge l'État, de sorte que l'État périt. La négativité s'insinue dans le corps ; elle se développe, l'envahit, et elle le ruine, de sorte que la destinée se trouve déviée ; le corps et le cœur en éprouvent les conséquences, et à leur tour la nature et la destinée éprouvent le même effet. Les choses arrivées à ce point, savoir corriger discrètement, épurer mystérieusement, contempler la voie du ciel, saisir l'action du ciel, abaisser et humilier le corps en assurant l'intégrité primordiale de la nature et de la destinée; savoir ne point se laisser entraver par l'action des cinq agents du ciel postérieur, est-ce donc là un mérite que puisse s'attribuer celui qui n'est pas réellement un homme saint ?

DEUXIÈME CHAPITRE

IX

Le ciel donne la vie, le ciel tue : c'est là la raison d'être des choses, telle qu'elle résulte de la voie (du ciel).

Ann. — La voie du ciel consiste exclusivement dans la négativité et la positivité. La positivité préside à la vie : la négativité préside à la mort. Il ne peut jamais y avoir positivité sans négativité, ou vie sans mort. C'est pour cela que le printemps fait naître, l'été fait croître ; l'automne condense et l'hiver contracte. Les quatre saisons après avoir accompli leur révolution dans leur ordre fixe, recommencent le même cycle sans fin, et cela depuis l'antiquité.

X

Le ciel et la terre sont es destructeurs de toutes choses ; la foule infinie des êtres et des choses est le destructeur de l'homme, et l'homme est le

[1] Le commentateur adopte un autre sens du mot qui, dans le texte, est traduit par « l'emporter ».

destructeur de la foule des êtres et des choses. Les trois destructeurs étant dans leurs conditions nécessaires, les trois causes efficientes étant en repos, c'est pour cela que l'on dit : « Profiter du moment, les cent os[1] seront en ordre, et en faisant agir le mécanisme, les mille transformations seront calmes ».

VARIANTES. — Une copie porte : « les mille modifications ..... etc. ».

Ann. — L'effet du ciel est de commencer[2] toutes choses; l'effet de la terre est de donner la vie à toutes choses. Mais du moment où il y a don de la vie, il faut que de plus il y ait destruction de la vie, donc le ciel et la terre sont bien précisément les destructeurs de toutes choses.

L'univers est peuplé de la foule des êtres et des choses; l'homme porte ses regards sur eux, leur vue fait naître le sentiment. S'il donne libre cours à ses sentiments et se laisse aller à ses désirs, il anéantit et annihile son intelligence et son éther. L'enfance et la maturité, la maturité et la vieillesse, la vieillesse et la mort, font que la foule innombrable des êtres et des choses est le destructeur de l'homme. L'homme, entre tous les êtres, représente l'esprit[3], bien que les êtres puissent détruire l'éther de l'homme, cependant l'homme absorbe la fleur et la plus fine essence de toutes choses; il emprunte l'éther de toutes choses; il en vit, il s'en accroît ; donc l'homme est précisément le destructeur de toutes choses.

La grande réforme fait que l'homme peut usurper l'éther de tous les êtres pour son propre usage; qu'il peut, de plus, tirer parti de ce que la foule des êtres détruit son propre éther, pour détruire à leur tour ces mêmes êtres, et en même temps profiter de ce que le ciel et la terre détruisent l'éther de tous les êtres pour usurper à son tour l'éther du ciel et de la terre. Ces trois usurpations reviennent à une seule usurpation; dans la destruction qui donne la mort se trouve la vie; les trois destructeurs obtiennent chacun ce qui lui est nécessaire.

Les trois destructeurs obtenant chacun ce qui lui convient, l'homme égale ses facultés à celles du ciel et de la terre, il exerce la même action, et entre lui

1 Expression très incertaine qui désigne quelquefois toute la charpente osseuse du squelette, quelquefois seulement les vertèbres du cou.
2 Voir le Yi-King.
3 Voir « Genèse du langage », p. 188.

et le ciel et la terre il n'y a point opposition réciproque : les trois causes efficientes sont donc aussi en paix.

Les trois causes efficientes étant en paix, la voie du ciel et l'éther subsistent indéfiniment sans altération ; la foule des êtres ne peut les faire dévier : l'action créatrice et transformatrice ne peut être entravée.

Toutefois le mystère de ces usurpations est l'œuvre d'un instant déterminé ; il est absolument indispensable que cet instant ne soit ni prévenu ni dépassé ; il ne peut être rapproché et l'on ne peut aller au-devant ; on ne peut le dépasser ni rester en deçà ; si la chute arrive, la séparation doit l'avoir immédiatement précédée [1] ; l'un arrive, l'autre l'attend. La nécessité immuable du retour de la positivité amenée par la négativité revient à l'instant déterminé ; le mécanisme ne peut être dérangé, et c'est pour cela que le texte dit : « Saisir le moment, et les cent os feront rationnellement agir le mécanisme, les mille transformations seront calmes ».

« Profiter du moment », c'est-à-dire revenir sur le temps et réinspirer l'air [2] du ciel antérieur ; « donner le mouvement au mécanisme », c'est-à-dire tourner, dans le sens du mécanisme, la manivelle qui produit la vie et la mort. En dévorant le temps [3], l'éther du ciel postérieur se transforme. Les cent os étant tous en ordre, ils peuvent maintenir et préserver la forme intacte ; en faisant agir le mécanisme, l'éther du ciel postérieur revient, les mille transformations sont toutes paisibles et l'ordre des saisons peut éternellement se continuer.

Ce mécanisme est impossible à définir. Il faut savoir que ce « moment » ce sont les saisons déterminées par le Ciel ; que ce « mécanisme » est le mécanisme du Ciel ; comment celui qui n'a pas profondément élucidé l'action créatrice et transformatrice, qui n'a pas compris et pénétré le mystère de la négativité et de la positivité pourrait-il le connaître ?

Étrange ! le quinzième jour du huitième mois, le reptile [4] yuân tshien resplendit ; c'est le moment précis de la parfaite maturité du développement de

[1] Conclusion tirée de l'ordre dans lequel se suivent, dans le Yi-King, deux hexagrammes nommés la « chute » et la « séparation. »

[2] Ou : réabsorber l'éther.

[3] En la supprimant.

[4] Fabuleux ; très probablement la lune.

la pure essence du métal. A peine l'élément positif est-il survenu que le feu surgit, selon l'ordre établi, sans le moindre retard.

XI

L'homme connaît une sorte d'intelligence qu'il considère comme constituant l'intelligence ; il ne sait pas que l'absence d'intelligence est ce qui produit l'intelligence.

VARIANTES. — Une copie porte : « Il ne sait pas pourquoi l'intelligence est l'intelligence ». Une autre copie porte : « Il ne sait pas que l'intelligence de la non-intelligence est ce qui produit l'intelligence ».

Ann. — Dans l'antiquité, comme de nos jours, les hommes d'étude ont tous admis que l'intelligence compréhensive, essence spirituelle et lumineuse, est bien réellement l'intelligence primitive originelle, ce qui fait que, nette et vide, elle saisit la suite innombrable des phénomènes dans leur étrangeté admirable, parvient à la vieillesse sans s'être perfectionnée et se dissout avec la mort. Mais ils n'ont pas su que cette intelligence est l'intelligence du ciel postérieur et non celle du ciel antérieur : que c'est une intelligence, et qu'en réalité ce n'est pas l'intelligence.

L'intelligence du ciel antérieur n'est point meublée et elle n'est pas vide : elle est ce qu'il y a de plus nul et elle embrasse ce qu'il y a de plus réel ; elle est ce qu'il y a de plus immatériel, et ce qui renferme ce qu'il y a de plus matériel : c'est l'intelligence de la non-intelligence et réellement ce qu'il y a de plus intelligent. Comment se fait-il que les hommes connaissent seulement l'intelligence du ciel postérieur et la considèrent comme étant la véritable intelligence ? qu'ils se plaisent à suivre son évolution ordinaire, et qu'ils ne savent pas que l'intelligence de la non-intelligence du ciel antérieur peut suffire à préserver la nature et la destinée, sans s'étonner [1] au contact de la foule infinie des êtres et des choses, alors que ces choses usurpent son propre éther et sans s'en apercevoir ?

[1] Sans considérer comme extraordinaire.

XII

Le soleil et la lune ont des nombres particuliers, la grandeur et la petitesse sont déterminées [1] *: l'œuvre de la sainteté naît, la clarté de l'intelligence jaillit. Ce mécanisme destructeur, l'univers est incapable de le voir, incapable de le connaître. L'homme doué* [2] *le comprend et en poursuit indéfiniment l'application avec fermeté; l'homme inférieur le possède et se joue de sa destinée.*

Variantes. — Une copie porte : « la petitesse et la grandeur ». Une copie porte l'indication de l'arrêt de la phrase après les mots « incapable de le connaître ». Une copie porte : « assure la conservation de son corps », au lieu de : « poursuivre indéfiniment l'application ».

Ann. — Ce qui permet à l'homme d'usurper [3] l'éther du ciel, de la terre et de toutes choses, c'est que le ciel, la terre et toutes choses ont chacun un nombre déterminé. Le ciel, la terre et toutes choses ne peuvent usurper l'éther de l'homme, parce que la voie intellectuelle de la sainteté n'a ni forme ni image.

Ainsi, quelle que soit la hauteur du soleil et de la lune, cette hauteur peut être mesurée en un certain nombre de degrés. La loi du mouvement solaire est qu'il accomplit une révolution en un an, et le ciel marque la division du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver, qui peut être observée. La loi du mouvement lunaire est que cet astre accomplit sa révolution en trente jours, et le ciel marque les circonstances de concordance ou de discordance du mouvement des deux astres, du renouvellement et de la plénitude de la lune, circonstances qui sont toutes observables.

La grandeur, c'est la positivité ; la petitesse, c'est la négativité. La positivité, parvenue à son comble, engendre la négativité, et celle-ci, arrivée à son extrême limite, donne à son tour naissance à la positivité. Quand la grandeur s'en va, la petitesse vient; quand la petitesse disparait, la grandeur

[1] Paraît correspondre à une formule du Yi-King.
[2] Terme scholastique tiré du Yi-King.
[3] Ou de détruire.

vient; la négativité et la positivité se suivent dans un cercle sans fin, et c'est là une voie une fois fixée et immuable.

Quant à l'homme, il recherche dans ceci le mouvement de pulsation de l'action créatrice et transformatrice de la négativité et de la positivité ; il applique ses facultés et son effort à un moment et dans un temps particulier ; en lui-même il recherche l'éther encore mélangé tel qu'il existait dans la confusion du chaos et considère cet éther comme le germe[1] primordial ; il s'approprie les nombres de la concordance ou de la discordance des mouvements du soleil et de la lune, du ciel et de la terre, qu'il considère comme constituant la base fixe de sa destinée ; il précède le ciel et le ciel ne le dément pas, il suit le ciel et obéit aux indications des saisons marquées par le ciel.

L'œuvre de la sainteté naît de ce travail ; la clarté dans l'intelligence en résulte : cette œuvre, cette clarté, sont le mécanisme de la destruction. Le ciel, la terre, les esprits et les génies eux-mêmes, sont incapables de le comprendre et de le mesurer ; à combien plus forte raison donc l'homme en est-il éloigné ! Dans l'univers, qui donc pourrait réussir à le voir ? qui donc pourrait réussir à le comprendre ? Et si quelqu'un pouvait le voir et le comprendre, comment donc serait-il à même de s'en emparer, en en faisant son propre bien ?

C'est cela qui constitue la sainteté ; c'est ce qui constitue l'intelligence : c'est la « voie rationnelle[2] ». A moins d'être sujet fidèle, fils pieux, grand sage, homme d'une grande vertu, on ne peut la connaître ; à moins d'être un savant distingué, un érudit regardant la réalité sous ses mille formes comme ne constituant qu'un vide absolu, il est impossible de la pratiquer : c'est là réellement la restauration absolument exacte de la voie rationnelle.

L'homme doué s'approprie l'idée et oublie le mot : nonobstant sa grande raison, il semble absolument ignorant ; malgré la grandeur de ses talents, il semble incapable ; tant qu'il n'est pas arrivé au point où la nature et la destinée sont épuisées et embrassées, il se refuse à faire voir et à publier le signe mystérieux de sa science ; il en poursuit indéfiniment l'application avec fermeté et demeure comme s'il l'ignorait.

Pour l'homme inférieur que la fortune favorise, en toute occasion, il s'adonne

[1] Globule, pipule, atome.

[2] Tao, le dogme du taoïsme, doctrine du Lao-Tsè.

à ses goûts ; plein et satisfait de lui-même, cela lui suffit. De plus, il n'attache aucune importance à sa nature et à sa destinée ; il prend le néant pour la réalité, le vide pour la plénitude ; il considère ce qui est restreint et borné comme il considérerait quelque chose florissant et prospérant. C'est précisément propre à la conduire aux fautes et aux erreurs ; non seulement son action est sans avantage, mais encore elle est nuisible.

TROISIÈME CHAPITRE

XIII

Les aveugles entendent bien, les sourds voient bien ; supprimer la source unique de l'avantage ; agir en maître qui enseigne, répéter dix fois et revenir à trois fois. De jour ou de nuit agir en maître qui enseigne, répéter dix mille fois.

Ann. — Les aveugles sont habiles à entendre ; ce n'est pas qu'ils aient une ouïe plus fine. Leurs yeux ne voyant point, leur intelligence se concentre dans l'ouïe, aussi leur audition est claire. Les sourds sont habiles à voir ; ils n'ont pas une meilleure vue. Leurs oreilles ne pouvant entendre, leur éther se porte vers les yeux, de sorte que leur vue est perçante. L'application de ces deux observations peut servir dans la contemplation : fermer les yeux, et les oreilles entendent ; boucher les oreilles et les yeux voient. A plus forte raison, par quelle cause malheureuse celui qui condense en lui l'éther du ciel antérieur, rejette le faux, revient à l'absolu, préserve la sincérité et écarte la fraude, ne pourrait-il pas prolonger la vie ? Le livre intitulé : *la Voie de la pure inertie* dit : « Ce qui fait que la foule des vivants ne possède point la voie de l'abolu, c'est que le cœur est faussé, le cœur étant faussé, l'intelligence est éveillée ; l'intelligence étant éveillée, elle discerne toutes choses ; les choses étant discernées, les convoitises naissent ; les convoitises étant nées, elles donnent immédiatement lieu aux inquiétudes et aux remords. Par les inquiétudes et les remords viennent les calculs pervers, le chagrin et ses amertumes ; le corps et le cœur rencontrent naturellement le courant trouble et les vagues de la honte ; la vie et la mort sont continuellement agitées comme

la mer, et la voie absolue est à jamais perdue. Les calculs pervers et les convoitises, telles sont la source de l'avantage. » L'homme pouvant supprimer cette source unique de l'utile, il en résulte que les dix mille réalités sont toutes réduites au néant ; toutes les préoccupations cessent à la fois ; il devient apte à agir en maître qui enseigne et dont l'œuvre consiste à conduire et à guider. Après avoir répété dix fois il peut encore s'y reprendre une seconde et une troisième fois ; il revient sur lui-même, préserve la sincérité, rejette le faux ; il est actif le matin, sur ses gardes le soir[1], actif et diligent pendant le jour comme pendant la nuit. Entre les douze moments il n'y a ni lacune ni interruption ; il revient au point de l'extrême excellence, là où le mal n'existe pas ; il est apte à pratiquer l'œuvre du maître qui enseigne, conduit et dirige et répète dix mille fois.

En effet, l'œuvre du maître peut changer l'apparence extérieure, mais elle ne peut rénover le cœur ; elle peut agir sur l'homme comme le compas et l'équerre sur la matière à laquelle on veut donner une forme régulière ; elle ne peut amener les aptitudes de l'homme à supprimer l'utile, à lui faire faire retour sur lui-même et à redresser son cœur. Ici-bas, cette œuvre consiste à se mettre en garde au sujet des choses qu'on ne voit et qu'on n'entend pas, en inspirant une prudente circonspection ; telle est la force du maître qui enseigne. Quant au point le plus élevé qui puisse être atteint dans cette voie, l'homme saint[2] le définit en disant : « Si un seul jour il se dompte et revient aux bienséances, l'univers retourne à la vertu première de l'humanité. Cette vertu de l'humanité on ne la pratique et on ne la possède que par sa propre impulsion, jamais par l'action et la pression d'autrui. C'est exactement là le sens mystérieux et la recherche de ce paragraphe.

XIV

Le cœur naît dans l'être, meurt dans l'être, le mécanisme est dans l'œil.

VARIANTE. — Une copie porte : « se trouve dans l'œil ».

[1] Citation du Yi-King.
[2] Khong tsé.

Ann. — Le cœur est en quelque sorte ce qui dirige l'homme et les yeux sont comme les portes du cœur. Le cœur absolument pur de l'homme à son origine, est vide d'impressions, perméable à toutes; il ne connaît pas les distinctions du moi, de l'homme, des êtres ou choses; il est de la même essence que le grand vide. Mais il y a la vie et la mort; ce qui a vie et ce qui meurt, c'est la masse ronde de chair qui constitue le cœur du ciel postérieur. Le cœur ne peut voir, c'est par l'être qu'il voit; voir l'être, c'est précisément voir le cœur; sans l'être, le cœur ne se manifesterait pas, de sorte qu'en réalité si le maître de l'homme est tantôt vivant, tantôt mort, c'est l'être qui le fait vivre, c'est l'être qui le fait mourir, et ce qui conduit l'être à faire vivre ou mourir le cœur, c'est toujours la perception par la porte ouverte de l'œil. En effet, lorsque l'œil a quelque chose à voir, le cœur perçoit tout aussitôt la sensation; donc le mécanisme de la vie et de la mort est réellement dans l'œil. Si l'homme peut détourner sa contemplation de l'être et porter la clarté en lui-même, les choses n'ont plus le moyen de l'influencer; par où viendraient la vie et la mort? Les anciens disaient: « Détruire le regard c'est permettre de viser à la vieillesse »; c'est on ne peut plus exactement dit.

XV

Ce qui n'est pas un bienfait et constitue un grand bienfait du ciel, c'est la vie. La foudre rapide, le vent violent toujours agissant. Par l'extrême joie la nature s'épanouit; par l'extrême inertie, elle se contracte.

Ann. — Le ciel est ce qu'il y a de plus élevé, et la multitude infinie des êtres est tout ce qu'il y a de plus inférieur; le ciel est éloigné par rapport aux êtres et aux choses, et il semble qu'il ne leur confère aucun bienfait. Au contraire, on ne sait pas que dans cette absence de bienfait il y a un grand bienfait : la vie.

L'éther du ciel résonne et produit la foudre; il s'exhale et produit le vent. La foudre rapide ébranle et tous les êtres naissent; le vent violent souffle et tous les êtres et choses brillent et fleurissent. Venant à la vie, brillant et florissant, tous les êtres s'agitent sans savoir que leur origine est un phénomène naturel et spontané. Ceci n'est pas un bienfait et engendre un grand

bienfait. Comment le ciel aurait-il un cœur? C'est pour cela que, dans l'extrême joie, les êtres se contiennent difficilement; rien ne les retient et ne les contient; leur nature s'épanche sans cesse. Dans l'extrême inertie, au contraire, les êtres changent difficilement; ils n'ont ni passions ni amour et restent dans un état permanent de contraction. Dans le cas de la pure joie, il n'y a point volonté de se dilater et la dilatation est naturelle; dans le cas du calme de l'inertie, il n'y a point désir de se contracter dans l'absorption et cette absorption est spontanée; c'est encore comme l'absence de bienfait de la part du ciel qui, en résumé, constitue un grand bienfait : c'est bien là l'emploi inconscient de l'intelligence.

XVI

L'extrême égoïsme du ciel a pour effet l'extrême désintéressement; la détermination créatrice des animaux réside dans l'éther.

Ann. — La voie du ciel agit dans l'absence d'images, elle se déroule dans l'absence de forme; elle constitue les êtres sans les seconder : cela paraît le comble de l'égoïsme. Les quatre saisons se suivent et tous les êtres naissent, donc l'effet est encore l'extrême désintéressement. Si on remonte à la cause mystérieuse et secrète, c'est cet éther unique qui par son action domine et détermine tous les êtres. Le mot kin, *qui sous cette forme graphique désigne les volatiles*, équivaut au mot kin *qui signifie saisir, prendre, retenir;* c'est une expression qui indique la direction générale sur une catégorie de choses. Le mot déterminer est une expression qui désigne l'idée d'organisation et de création. Les deux mots signifient que cet éther imprime une direction générale à tous les êtres, les crée et les détermine. Lorsque cet éther unique s'élève et monte, tous les êtres naissent et croissent par suite de ce mouvement. Lorsque l'éther unique s'abaisse et descend, tous les êtres le suivent, se contractent et disparaissent. La naissance et la croissance, la contraction et la disparition ne sont, tout à la fois, que les effets divers de l'action dominatrice et créatrice de l'éther. Une seule et même cause originale constitue par son action divergente la multiplicité infinie des variétés; cette multiplicité infinie des variétés converge et elle se résume en une seule et même

cause originale. Égoïsme et désintéressement; désintéressement et égoïsme; ni égoïsme ni désintéressement, et cependant égoïsme et désintéressement. Le courant d'action d'un éther unique tourne dans un cercle sans origine; c'est comme le courant de l'eau et le mouvement alternatif de la marée.

XVII

La vie est le principe de la mort, la mort est le principe de la vie : le bienfait naît du mal causé, le mal causé naît du bienfait.

Ann. — La voie du ciel donne la vie aux êtres, c'est précisément là l'effet de la circulation de l'éther unique montant et descendant. L'éther ascendant constitue la positivité, descendant il constitue la négativité. La positivité, c'est la vie, c'est le bienfait ; la négativité, c'est la mort, c'est le mal causé. Mais s'il y a vie, il doit y avoir mort ; s'il y a mort, il doit nécessairement y avoir vie, c'est donc que la vie a la mort pour principe et que la mort a la vie pour principe. Lorsqu'il y a bienfait, il y a nécessairement mal causé ; lorsqu'il y a mal causé il y a nécessairement bienfait [1], c'est donc réellement que le bienfait naît dans le mal causé et que le mal résulte du bienfait.

Ainsi l'homme qui se meurt rappelle la vie en lui, de sorte qu'il vit longtemps et ne meurt pas ; l'homme qui subit un tort désire en lui-même un bienfait, de sorte qu'il y a bienfait et non point mal causé, ce qui sort de l'un rentre dans l'autre; peut-on donc ne point y faire attention ?

XVIII

L'homme ignorant arrive à la sainteté par (l'observation de) *l'aspect et* (de) *la raison d'être* (des phénomènes) *du ciel et de la terre; moi, j'arrive au discernement*[2] *par l'aspect et la raison d'être des saisons et des êtres.*

Ann. — L'homme ignorant ne sait pas que la vie et la mort, le bienfait et le mal, sont l'évolution de l'action mystérieuse créatrice et transformatrice du ciel et de la terre : c'est directement par l'aspect et la raison d'être du ciel et

[1] Ce qui fait le bonheur de l'un n'existe qu'au détriment d'un autre.
[2] Éclaircissement de l'intelligence.

de la terre qu'il atteint à la sainteté. Pour moi, j'en dirai que l'aspect du ciel présente des images et que la configuration géographique de la terre présente des formes ; que ces images et ces formes sont perceptibles à l'extérieur ; qu'elles sont visibles, qu'on peut les connaître, mais que c'est insuffisant pour constituer la sainteté du ciel et de la terre. Mais s'il s'agit de l'aspect et de la raison d'être des saisons et des êtres, il n'y a plus ni image ni formes, il n'y a là que la voie rationnelle de l'évolution de l'esprit, renfermée en dedans de soi. On ne peut la voir, on ne peut la connaître, c'est vraiment par là que le ciel et la terre peuvent conduire à l'éclaircissement de l'intelligence.

En effet, il y a un moment où l'être naît, il y a un moment où il meurt. Le moment où il doit naître arrivé, le temps le fait naître et il ne peut pas ne pas naître ; le moment où il doit mourir arrivé, le temps le fait mourir et il ne peut pas ne pas mourir. La naissance c'est le bienfait, la mort c'est le mal causé. Naissance et mort, mort et naissance, bienfait et mal, mal et bienfait, la vie et la mort, le bienfait, le mal, tout n'est que le résultat de l'évolution du temps et, en même temps, ce n'est jamais autre chose que l'évolution de la voie intelligente du ciel et de la terre. La voie intelligente du ciel et de la terre est quelque chose d'invisible, c'est au moyen des êtres qu'elle est observée. En observant que la naissance et la mort des êtres arrivent à des moments déterminés, il est possible de reconnaître que la voie intelligente du ciel et de la terre est clairement compréhensible.

XIX

L'homme mesure la sainteté avec son ignorance; moi, je me sers de ce que je ne suis pas ignorant pour mesurer la sainteté. L'homme croit que l'initiation à la sainteté constitue quelque chose de surnaturel : moi, je participe à la sainteté par l'absence du surnaturel.

VARIANTES. — Une copie porte : « se guide avec son ignorance ». Une copie porte : « je me sanctifie parce que je ne suis point ignorant ». Au lieu de : « ... l'initiation à la sainteté constitue quelque chose de surnaturel », une copie porte : « que la sainteté constitue quelque chose de surnaturel », et une autre copie porte : « que le surnaturel constitue cette sainteté ».

Ann. — La voie rationnelle de la nature et de la destinée de l'homme

commence avec l'exister et le faire ; l'homme porte rarement ses vues jusqu'à ce point. Quant au non-faire, c'est là que commence la connaissance de la foule. Aussi, depuis les temps antiques, la haute sainteté de ceux qui s'appliquent à la restauration de la vérité primordiale, consiste, en présence du moment de l'exister et du faire, à s'attacher à supprimer l'entendement, à détruire la raison, à étouffer la lumière de l'intelligence et à entretenir l'obscurité. Elle consiste à observer le mouvement du ciel qui fait tourner l'attelage du chariot, à recueillir des simples et des substances à la clarté douteuse des étoiles et à pratiquer l'observation du feu au sujet de ce qu'elle ne sait et ne connaît pas. Enfin, elle consiste à tendre l'esprit vers le vide et le néant et vers l'évolution de la clarté et de l'obscurité de l'intelligence. Le ciel et la terre, les esprits et les génies eux-mêmes, seraient, en suivant cette voie, incapables d'y atteindre et de la mesurer; combien donc, à plus forte raison, serait-ce impossible à de simples hommes! C'est ainsi que l'homme reste dans l'ignorance de la cause mystérieuse interne qui se trouve en lui et que, parfois, il mesure la sainteté avec sa propre ignorance. Comment celui-là connaîtrait-il le prix inestimable et profondément caché, insaisissable quoique réel, de l'effet et de l'action possible de l'extinction de l'ignorance ?

En présence du moment du non-faire, cette haute sainteté consiste à s'harmoniser avec la lumière, à s'unifier avec le nuage de l'obscurité, à concentrer ses facultés et à restaurer ses aptitudes; elle consiste à comprendre que, le mouvement d'éloignement poussé à son extrême limite, il y a mouvement de retour ; qu'à un seul choc correspondent cent réflexions. La perception de l'intelligence s'élargit et grandit; la raison n'a pas de limites, et parfois l'homme vise à la sainteté par le surnaturel. Comment celui-là connaîtrait-il que la vérité absolue correspond immédiatement aux êtres, en réalité sans aucune action secrète et cachée, étrange et surnaturelle ?

L'homme saint n'est point ignorant, et sa faculté de discernement et de perception est comme la clarté de l'apparence et de la raison d'être des saisons et des êtres ; l'homme saint ne s'étonne point et demeure imperturbable comme si l'apparence du ciel et de la terre étaient sans rapport avec la sainteté : c'est là ce qui fait que l'homme saint pénètre l'action transformatrice et génératrice du ciel et de la terre, et que ses facultés s'égalent à la puissance d'action du ciel et de la terre.

XX

Il s'immerge dans l'eau, entre dans le feu, et il est lui-même l'auteur de sa destruction et de sa perte.

Ann. — L'aspiration de l'homme vers les bienfaits et l'amour est comme celle du tourbillon de l'eau ; la passion du vin, la luxure, le goût des richesses, sont comme l'action dissolvante du feu. La généralité des hommes ordinaires n'approfondit pas la recherche de la voie créatrice et transformatrice du ciel et de la terre, ni l'étude de la nature et de la destinée de l'homme saint. Ceux-là violentent leur propre nature, s'abandonnent, prennent le faux pour le vrai, la difficulté pour l'agréable, se noient dans le tourbillon des eaux sans le savoir, entrent dans la flamme sans le comprendre, et sont eux-mêmes les auteurs de leur propre destruction et de leur perte. A qui donc pourraient-ils s'en prendre ?

XXI

La voie de la nature [1] *est l'inertie, c'est pour cela que le ciel, la terre et toutes choses existent. La voie naturelle du ciel et de la terre est la continuité, aussi la négativité et la positivité s'élèvent. La négativité et la positivité se choquent, et la modification et la transformation suivent naturellement.*

Variantes. — Une copie porte « ...... se choquent, la modification et la transformation suivent naturellement. »

Ann. — La grande voie n'a pas de forme visible, elle engendre le ciel et la terre et leur donne la vie. La grande voie n'a point de nom; elle fait croître et entretient tous les êtres : sans forme, sans nom, c'est la voie naturelle et spontanée de l'extrême inertie.

Mais l'inertie est la base du mouvement; lorsque l'inertie est parvenue à son comble, le mouvement lui succède ; c'est précisément de là que naissent

[1] La nature en général ; il n'est plus question du naturel de l'homme. Litt. « ce qui procède spontanément de soi-même. »

le ciel, la terre et toutes choses. Le ciel et la terre une fois nés, ce ciel et cette terre possèdent immédiatement cette voie naturelle et spontanée comme constituant leur voie, ce qui fait que la voie du ciel et de la terre est la continuité. Ce mot continuité est une expression qui désigne l'introduction progressive analogue à l'imbibition par le courant de l'eau, ce qui comporte encore le sens de spontanéité naturelle. Mais dans ce courant de continuité spontanée, le mouvement ne se sépare pas de l'inertie ; l'inertie ne s'écarte pas du mouvement, un intervalle de mouvement et un intervalle d'inertie sont mutuellement la racine l'un de l'autre ; ainsi la négativité et la positivité s'élèvent.

Le mouvement constitue la positivité ; l'inertie constitue la négativité. Le mouvement, parvenu à son extrême limite, est suivi d'inertie, et l'inertie, arrivée au même point extrême, devient le mouvement ; la négativité parvenue à son comble donne la vie à la positivité, et celle-ci, à son tour, ayant atteint son maximum, engendre la négativité. La négativité et la positivité s'entre-choquent, et l'ordre des quatre saisons est déterminé, la vie anime tous les êtres. Qu'il y ait modification progressive ou transformation, l'action n'est jamais autrement que passive et conforme à la loi. Comment les êtres et les choses auraient-ils, par leur volonté, une part dans cette action ? En effet, puisque cette voie naturelle et spontanée n'a ni forme ni nom et peut cependant produire ces modifications et transformations, c'est évidemment que la modification et la transformation n'ont point de fin.

XXI

L'homme saint sait que la voie naturelle et spontanée ne peut être transgressée, et par suite il en fait sa règle. La voie de l'extrême inertie est ce que les lois[1] sont incapables de lier ; elle entraîne l'existence d'instruments merveilleux : la vie, toutes les images, les huit Koua[2], les moments Kia et Tsé du cycle des douze Moments, le mécanisme des génies, l'absorption des esprits. Le système de la domination alternative de la négativité et de la positivité est lumineux ; il se manifeste dans l'image.

[1] Lois de la musique et lois astronomiques.
[2] Trigrammes de Fou-hi.

VARIANTES. — Une copie porte : « C'est pourquoi l'homme saint, etc... »

Ann. — L'homme saint est celui qui unit ses vertus à celles du ciel et de la terre. C'est seulement en unissant ses vertus à celles du ciel et de la terre qu'il ne va pas contre la voie naturelle du ciel et de la terre et que, par conséquent, ses décisions et les règles qu'il pose modifient peu à peu et pénètrent ; son œuvre et son action sont identiques à celles du ciel et de la terre.

Comment se régler sur la voie naturelle spontanée ? Elle n'est pas apparente et elle n'est pas nulle ; c'est l'extrême rien contenant l'extrême être, l'extrême néant renfermant l'extrême réalité. C'est l'être et le non-être contenant à la fois le fictif et le réel et y correspondant en même temps.

Aussi, en en parlant au point de vue de ce non-être, c'est l'éther unique, insaisissable et impalpable, sans son et sans odeur, qui constitue cette voie.

L'extrême inertie, c'est l'inertie parvenue à son point extrême. L'éther et les nombres des notes musicales et des mouvements astronomiques ne peuvent point la régir en tout. Car les lois musicales et les lois astronomiques peuvent régir ce qui a une forme matérielle ; elles ne peuvent régir ce qui n'a pas de forme. Puisqu'il s'agit de l'extrême inertie, c'est donc qu'elle n'a point de forme ; les lois musicales et astronomiques sont la conformité à cette extrême inertie, et c'est en vertu de cette conformité qu'elles régissent. C'est précisément ce qu'un auteur [1] exprime en disant : « Quelque chose qui précède le ciel et la terre, innommable et essentiellement inerte et insaisissable. »

En en parlant au point de vue de l'être, c'est l'action créatrice et transformatrice qui ne peut être mesurée et qui embrasse tout ; elle constitue l'instrument.

Le plus merveilleux de ces instruments, l'extrême dans le merveilleux, c'est ce qu'on appelle l'instrument de l'intelligence. Cette intelligence, c'est la cause mystérieuse de toutes choses et ce qui constitue la parole. Aussi, les mille images se multiplient et s'enchevêtrent ; les huit Koua s'agrègent, les signes Kia et Tsé [2] du cycle des douze Moments tournent dans un cercle sans fin ; le mécanisme du redressement de l'intelligence, l'absorption et la contraction des esprits, tout absolument, se trouve compris dans cette enveloppe, et c'est

[1] le nom est cité dans le texte.

[2] Ces deux mots désignent deux conjonctions de la lune.

ce que l'auteur déjà cité exprime par les mots : « Ce qui peut être l'auteur de toutes les images, sans avoir recours à l'empreinte des quatre saisons. »

La voie de l'inertie, en ce qu'elle a d'innommable, c'est la création et le commencement de l'instrument de l'intelligence par le ciel et la terre ; en ce qu'elle peut être nommée, c'est la mère qui engendre toutes choses. C'est ce que Lao-Tsé exprime en disant : « L'anéantissement permanent des désirs sert à en considérer la cause inconnue », ce qui constitue précisément la contemplation de l'origine, et « l'existence permanente des désirs sert à en considérer les effets pénétrables », ce qui consiste précisément dans la contemplation de la mère qui engendre ces choses. Sans l'exister, impossible de déterminer le non-être ; sans la contemplation des effets pénétrables, impossible d'en contempler la cause mystérieuse. La voie rationnelle de la contemplation de la cause mystérieuse, c'est que tout ce qui existe est considéré comme néant, c'est le non-faire et le non-être ; la voie rationnelle de la contemplation des effets pénétrables, c'est la modification et la transformation de la négativité et de la positivité, c'est de travailler à la restauration et d'avoir des caractères physiques comme témoignage.

L'homme saint ne va point à l'encontre de la voie naturelle spontanée ; il s'en sert comme d'une règle qui le dirige ; il contemple la voie du ciel, saisit l'action du ciel. Il suit le milieu du ciel postérieur et rebrousse chemin vers le ciel antérieur. Le mécanisme destructeur est dans l'usurpation (?) ; le mécanisme qui cause la vie est interverti et renversé ; les cinq agents agissent contrairement à la loi ordinaire dans leur action créatrice et transformatrice; la négativité développe la positivité, et celle-ci, à son tour, transforme la négativité. La positivité c'est la force active ; la négativité c'est l'exécution passive ; la négativité et la passivité se confondent et s'unissent. Par la contemplation des effets pénétrables il parvient à la contemplation de la cause mystérieuse; par l'instrument de l'intelligence il pénètre jusqu'à l'inertie ; par la tension de l'effort il parvient à la spontanéité. L'exister et le néant surgissent en même temps, l'œuvre et l'effort se transforment tout à la fois. Le système de la prédominance alternative de la négativité et de la positivité brille lumineux et se manifeste en dehors dans la couleur et l'image.

Il est indispensable de savoir que ce système n'est point un système invariable et immuable; c'est un système qui consiste dans l'emploi furtif de

la négativité et de la positivité, et dans l'usurpation de leur action créatrice et transformatrice. C'est là le système de translation des étoiles β et γ de la Grande-Ourse, et le système par lequel on se soustrait à la naissance et à la mort. Autrefois Hoang Ti le restaura et employa un char traîné par des dragons pour monter au ciel. Après lui Tsheang le restaura de nouveau et dépassa par sa sainteté la foule des hommes. Enfin, par la suite, tous ceux qui se sont élevés au-dessus de ce monde par leur sainteté, et qui sont au nombre total de plus de 3,800 [1] n'y sont jamais parvenus autrement que par cette voie. Le Yin phù king ne contient que trois cents caratères; quelle tâche séduisante que d'exposer le sens de chaque paragraphe l'un après l'autre! Les mots sont comme des perles et des pierres précieuses. Ce livre montre les moyens à employer pour éviter la mort de la nature humaine et de la destinée; il ouvre aux mille générations à venir la route de la restauration de la vérité primordiale; c'est la parfaite exposition du mécanisme céleste, la règle fondamentale des générations futures. Bien qu'il se serve de mille exemples divers, ce n'est jamais que pour éclairer le système de prédominance alternative de la négativité et de la positivité. Les hommes capables de tension d'esprit qui verront ce livre et l'étudieront avec une volonté dégagée de toute prévention et qui auront recours à l'explication d'un maître, s'ils peuvent s'incliner devant son autorité et l'admettre, arriveront nécessairement à la grande perception et à la grande pénétration de l'intelligence; si ensuite ils mettent sa doctrine en pratique avec une ardeur active dans l'étude de la connaissance de l'avenir, qu'est-ce qui pourrait leur être impossible?

Le cachet particulier et très remarquable de la critique chinoise est un respect absolu pour la lettre du texte des livres légués par l'antiquité, quelles qu'en soient les incorrections apparentes, et pour le sens des commentaires explicatifs traditionnellement transmis.

De la première de ces deux circonstances résulte l'admirable préservation des textes anciens. Un commentateur peut parfois proposer une nouvelle leçon et avancer que tel mot est une superfétation ou que tel caractère est une forme graphique erronée qu'il faut lire autrement; jamais il ne se permettrait de faire la correction qu'il propose et de publier un texte mutilé. De la seconde

[1] Personnes classées par les taoistes au rang de génies.

résulte la stérilité connue et signalée dans la littérature chinoise et l'absence de toute originalité dans les vues.

Sans peut-être s'en rendre exactement compte, les Chinois formés, quelle que soit leur croyance religieuse, par une discipline scholastique unique, sont pénétrés de cette idée que leurs livres renferment et cachent le fond et le dernier mot de la sagesse humaine; ce point ne pouvant être dépassé, il faut faire taire ses propres doutes, annihiler sa raison; se pénétrer de la pensée de l'auteur étudié, chercher à la comprendre sans la modifier.

L'immense majorité attribue cette sainteté aux livres transmis par Khong-Tsé; mais les taoïstes, quoique se tenant modestement au rang très secondaire où ils sont relégués, nourrissent le même orgueil et, s'ils n'osent pas toujours ouvertement revendiquer la priorité pour leur doctrine, ils s'efforcent toujours d'établir qu'elle est identique, comme fond, à celle de Khong-Tsé. Cette prétention, qui paraît d'abord insoutenable, est peut-être parfaitement justifiable.

Cette remarque fera comprendre l'importance que nous attachons aux commentaires et le parti qu'on peut en tirer. Mais, pour l'intelligence des principales données et des termes techniques employés, il faut encore rappeler en quelques mots l'histoire et l'origine des principales doctrines cosmogoniques et métaphysiques des Chinois.

Au premier rang, comme antiquité, nous trouvons le yi-king. L'origine qu'on lui attribue est mythique; on lui donne Fou-Hi pour premier auteur. Ce livre est présenté sous la forme d'un traité de divination. En suivant certaines règles minutieusement décrites, en se servant de certains objets tels que de petites baguettes ou des brins d'une certaine herbe, celui qui consulte le sort au sujet d'une affaire quelconque se trouve renvoyé, pour chaque question posée, à un des six traits d'un des soixante-quatre Koua ou hexagrammes du livre. Il lit la formule attachée à ce trait par les anciens « saints » et, de cette formule, il déduit la réponse.

Les commentateurs de ce livre, s'attachant avant tout à démontrer que la tradition de l'explication de ce livre n'a jamais été interrompue depuis Khong-Tsé [1], se sont tous appliqués à généraliser le sens de ces formules

[1] Ils citent dans les noms des maîtres et de leurs disciples.

pour le rendre applicable à tous les sujets d'investigation. Le premier de ces commentateurs, dans les temps historiques, est Khong-Tsé. En réservant toute appréciation de la valeur d'une explication ésotérique de son commentaire, il est difficile de soutenir que le seul sens connu et compris ait beaucoup éclairé la question. Après Khong-Tsé, on s'est borné à ressasser ses explications sans les comprendre, et il faut sauter jusqu'au onzième siècle pour trouver quelque originalité chez ses continuateurs. Un homme d'un génie plus hardi a cherché à formuler une explication précise de cette cosmogonie incohérente. Cet homme c'est Tshéou-Tsé. Dans un opuscule de quelques pages, s'aidant, dans une mesure encore difficile à déterminer, des traditions des diverses écoles et leur donnant une forme didactique et saisissable, il a résumé les lueurs vagues et flottantes entrevues par ses prédécesseurs depuis le temps de Khong-Tsé. Nous avons donné la traduction de cet opuscule dans un premier essai sur la genèse du langage (p. 180) ; en voici le résumé:

Quelque chose qui n'a point d'origine et qui est l'extrême origine passe par des états alternatifs de repos et de mouvement ; chacun de ces états est le contraire et le résultat du développement extrême de l'autre : ils constituent ce qui est appelé la négativité et la positivité. Cette négativité et cette positivité sont deux manières d'être d'un éther unique, et l'une contient toujours l'essence de l'autre. Ces deux manières d'être de l'éther engendrent à leur tour cinq nouvelles manifestations de l'éther, et ces manifestations, nommées les « cinq agents », sont l'eau, le feu, le bois, l'or et la terre. De la prédominance de l'un ou de l'autre des cinq agents, dans l'éther qui constitue un individu, résultent les différences morales et intellectuelles qu'on observe entre les hommes.

Notons de suite, en passant, que le mot traduit par agent dans ce cas, (hinh, marcher, agir) est celui qui désigne les planètes ou astres errants. Les deux mêmes mots servent à désigner les « cinq agents et les « cinq planètes », et ces cinq noms : eau, feu, métal, terre et bois, sont aussi les noms des cinq planètes Mercure, Jupiter, Vénus, Mars et Saturne.

Voyons ensuite le moyen dont Tshéou-Tsé s'est servi pour rendre son explication moins absolument incompréhensible.

L'extrême origine sans origine est figurée par un cercle vide. L'alternance des deux manières d'être de l'éther, positivité et négativité, a été

représentée par des zones circulaires concentriques alternativement blanches et noires ; le cercle lui-même est coupé par un diamètre horizontal et les zones noires du demi-cercle supérieur correspondent aux zones blanches du demi-cercle inférieur.

Ici se pose une première question : cette représentation graphique est-elle l'œuvre propre du génie de Tshéou-Tsé ? A défaut de ressources bibliographiques suffisantes et sous toutes réserves, nous ne pouvons émettre qu'une simple opinion.

L'idée de représenter graphiquement l'évolution cosmogonique nous paraît être de beaucoup antérieure à Tshéou-Tsé et voici les raisons qui semblent appuyer cette opinion. Ce genre de démonstration est employé dans plusieurs commentaires du livre de Lao-Tsé (Tao te King) et dans nombre d'ouvrages taoïstes, de traités de médecine et de livres d'astrologie.

Si on peut douter et admettre que la représentation graphique adoptée pour rendre sensible l'explication du livre de Lao-Tsé soit une imitation du système de Tshéou-Tsé, il paraît plus difficile d'admettre que des démonstrations analogues employées dans d'autres livres taoïstes pour expliquer la nature de l'homme par les influences du « ciel antérieur » et du « ciel postérieur » dérivent de celle de Tshéou-Tsé. Pour nous, au contraire, ces dernières démonstrations sont plus antiques. Si celle de Tshéou-Tsé n'est pas un emprunt fait par lui aux taoïstes, c'est qu'il a repris pour son compte une idée très ancienne et commune à toutes les écoles chinoises. La première idée de tous ces systèmes serait alors dans les figures jusqu'ici inexpliquées que Fou-Hi, selon la légende, aurait le premier observé sur le dos d'un dragon ailé sorti d'un fleuve.

Après le *Yy-King* viennent quatre recueils laissés par Khong-Tsé; il suffit ici d'en citer deux, le livre des vers et le livre de l'histoire.

Si on peut très naturellement comparer le Yi-King aux recueils des arrêts de la Sibylle et des oracles de divers temples, le rapport entre le livre des vers et les chants orphiques n'est pas moins grand. Il faut, bien entendu, faire abstraction de la forme et ne considérer que le fond.

Quant au livre de l'histoire, nous avons déjà exposé ailleurs notre opinion sur sa véritable origine et sur sa valeur. Khong-Tsé y a exposé ses vues sur la loi morale à laquelle l'homme est soumis.

A côté de l'œuvre de Khong-Tsé se trouve celle de Lao-Tsé, son contemporain et son aîné. Le Tao te King n'a pas eu la fortune des œuvres de Khong-Tsé; il n'est pas devenu l'évangile officiel de la nation, mais, en réalité, la doctrine vague qu'il contient, compliquée de mille superstitions naturalistes et de fétichisme, est la véritable formule de la foi du peuple. Si, comme le soutiennent des taoïstes, le fond de leur doctrine et son origine sont les mêmes que dans le cas de la doctrine de l'école de Kong-Tsé, la différence de fortune de ces deux doctrines tiendrait uniquement à la forme adoptée par Lao-Tsé, et on en pourrait conclure que son mysticisme trop raffiné n'était pas apte à fixer longtemps l'esprit des hommes.

Pour commenter ce texte jusqu'ici inexpliqué, les taoïstes ont, à une époque que nous ne pouvons déterminer, imaginé une figure graphique analogue à celle qui a été employée par Tshéou-Tsé. Toutefois les deux systèmes ne sont pas absolument identiques, mais on pourrait croire que celui qui a été adopté par les taoïstes est plus archaïque.

Un cercle vide représente la « voie » ; voie naturelle du monde, voie rationnelle de l'homme, voie logique du destin suivant que l'application de ce terme « voie » est faite à l'un ou à l'autre des sujets considérés. Selon le point de vue sous lequel elle est considérée cette voie est le néant, ou bien elle engendre tout ce qui existe. Avant tout elle est la cause de la séparation du ciel et de la terre, et cette circonstance est figurée par un cercle coupé par un diamètre horizontal; le demi-cercle supérieur est blanc et le demi cercle inférieur est noir.

Avant d'aller plus loin, si on remarque la coïncidence du nom des cinq agents avec celui des cinq planètes; si on considère que la positivité représentée dans le système de Tshéou-Tsé par les zones blanches est la cause de la lumière du jour, de la chaleur, de la force, de l'action, etc., tandis que la négativité représentée par les zones noires est la source des ténèbres, de la nuit, du froid, etc...; que les termes qui désignent ces deux manières d'être de la force ou cause initiale servent aussi respectivement à désigner le soleil et la lune, on peut dire que, *a priori* « il semble » que l'explication cosmogonique de l'univers par les Chinois des deux écoles est une simple déduction de l'observation partielle du système solaire et des mouvements astronomiques ; que là est la vraie origine de la figure graphique donnée

comme moyen de démonstration ; que la cause première envisagée est le soleil produisant alternativement le jour et la nuit, selon qu'il est au-dessus ou au-dessous de l'horizon ; qu'enfin les cinq agents ne sont qu'une fiction, ou plutôt une confusion, née d'une observation sur le mouvement des cinq planètes.

Pour le moment, nous ne prétendons encore rien conclure de cette remarque ; il est encore possible qu'il n'y ait là qu'une simple coïncidence due au hasard, hasard qui se trouverait correspondre à un fait très positif. Si plus tard d'autres remarques analogues viennent se grouper autour de celle-ci et forment un faisceau plus puissant, nous aurons alors à réfléchir sur la possibilité de l'hypothèse d'une coïncidence due au hasard.

Ces quelques données plus essentielles rappelées, nous abordons enfin l'étude de notre texte ; et d'abord occupons-nous du titre.

Le mot *yin* est justement le terme qui, dans le système de Khong-Tsé, désigne l'état de négativité de l'éther et, en même temps, la dualité. Le commentateur l'explique par un mot que je traduis par « manque ou absence de clarté », et ce mot, selon le Shuo-wen[1], a pour première valeur celle de « jour sans éclat. » En même temps, ce mot yin est expliqué par un autre terme qui indique tout à la fois l'obscurité et le mutisme.

Le sens le plus archaïque du mot *phù* est le suivant : deux parties d'un même tout réunies de façon à permettre l'examen et la vérification.

Le sens primitif le plus naturel des trois mots qui forment le titre est donc règle ou voie de la dualité et de la réunion. » En tenant compte de ce que nous avons dit plus haut des diverses acceptions du mot yin, nom de la négativité, ce titre pourrait très-naturellement convenir à un traité expliquant la marche du soleil et de la lune autour de la terre, le mot yin exprimant que la lune seule est visible au-dessus de l'horizon pendant que le soleil est dans l'hémisphère opposé, le mot phù désignant la réunion des deux astres dans le même hémisphère.

A cette remarque on pourrait, il est vrai, faire plusieurs objections : pourquoi employer comme explicatif du mot yin un mot dont le sens est obscurité ou aussi bien mutisme? Pourquoi la lune serait-elle prise comme symbole de

[1] Le plus ancien des dictionnaires chinois existants.

l'obscurité, puisqu'elle éclaire pendant la nuit, et quel genre d'observations pratiques, pour des hommes dépourvus d'instruments d'optique, peut résulter de la présence simultanée du soleil et de la lune au-dessus de l'horizon ? Disons tout de suite que la dernière objection n'est qu'apparante et résulte de la latitude sous laquelle nous vivons ; un Lapon ou un Esquimau ne la ferait pas. Toutefois, nous ne pouvons nous arrêter à une supposition si peu étayée de circonstances probantes et nous devons traduire le titre en donnant à ces trois mots le sens qu'on leur attribue aujourd'hui en Chine, d'après la tradition et les commentateurs ; nous lirons donc « voie de l'union mystique ». Le sens de mysticisme, attribué au mot yin, n'est qu'un développement, une extension du sens ordinaire de ce mot ; s'il l'a acquis, c'est que des spéculations arbitraires et qu'on pourrait croire dénuées de toute portée rationnelle le lui ont attribué. Quant à l'équivoque relevée sur les sens des deux mots yin, phù, équivoque entre un sens astronomique très simple, très vrai, et un sens métaphysique ou psychologique presque toujours arbitraire, vide et défiant audacieusement toute observation pratique, elle va continuer pendant toute la longueur du livre, aussi transparente dans le texte que dans le commentaire. Par exemple, quelques lignes plus bas, dans ce commentaire, sur le titre, nous lisons avec le commentateur que l'état de l'homme, action ou inertie, a toujours le ciel lui-même pour mobile, tandis que, en traduisant mot à mot, en prenant le sens naturel et archaïque de chaque mot, on devrait lire que son état est toujours en concordance avec le mécanisme astronomique du ciel.

Il est encore une observation à faire : dès les premières lignes nous posons et nous affirmons que le commentateur ne comprend pas un traître mot de ce qu'il écrit. S'il était possible d'éplucher mot à mot son commentaire, on prouverait, textes en main, qu'il ne s'y trouve pas une idée quilui appartienne en propre ; que chaque mot, chaque membre de phrase, est un emprunt fait à droite ou à gauche dans d'autres textes et d'autres commentaires plus anciens. Ce que nous disons de ce commentaire pourrait presque toujours, à coup sûr, être appliqué à tout autre commentaire moderne, au moins depuis le onzième siècle. On surcharge du papier avec des aphorismes appropriés et très obscurs ; on réunit en un seul contexte des bribes inexpliquées ou arbitrairement expliquées du plus grand nombre possible d'ouvrages les moins lus ;

on donne à cela une forme plus ou moins élégante, et on a fait preuve d'érudition. Il y a cependant une condition essentielle à remplir : c'est d'arriver exactement, comme conclusion, aux solutions admises depuis l'antiquité dans l'école; les novateurs ont encore moins de chances d'être écoutés en Chine que partout ailleurs. Au reste, toutes les fois qu'il est impossible d'éluder une définition finale ou fondamentale, on ne fait aucune difficulté de s'en tirer en disant : « C'est difficile (impossible) à comprendre ! Sans avoir pénétré les arcanes de la science, qui pourrait le saisir? Celui qui comprendra bien ces mots sera à même de comprendre... au moins la moitié des idées contenues dans ce livre ». Nous n'exagérons point, nous citons, et notre commentateurs se charge de témoigner pour nous.

Le premier paragraphe dit : « Contempler la voie du ciel, saisir l'action du ciel, tout est là ». Tel est au moins le sens qui résulte de la lecture admise par les Chinois ; mais il faut reconnaître que, dans ce cas, la construction est très défectueuse. Le terme chinois traduit par les mots : « tout est là », signifie essentiellement « épuisé, complètement ». Ce mot doit se rapporter à une chose déjà exprimée ; or, dans le texte en question, cette chose fait défaut. Mettons le commentaire, c'est-à-dire la lecture traditionnellement admise, de côté, et on lira tout naturellement : « En regardant la voie du ciel, l'action du ciel est complètement saisie » ; et, de plus, le mot traduit par « action » signifie essentiellement marcher. Là nous aurions l'énonciation d'une vérité qui peut paraître un peu banale étant donnée la valeur que nous connaissons au mot ciel : en regardant le mouvement astronomique du ciel, on comprend l'action de ce mouvement. Ne s'agirait-il que de l'explication de la cause du jour et de la nuit, ou de celle des phases de la lune, le sens serait rigoureusement vrai et compréhensible.

Mais certainement ce n'est pas le sens admis. Lisons le commentaire, nous trouvons un échafaudage de termes et de pensées empruntés à toutes les doctrines, au ta-hio et au tshong-ying de Khong-Tsé, même au bouddhisme. Tous ces membres de phrases hachés sont bâtis avec des emprunts; chaque mot, pour ainsi dire, a perdu son sens naturel pour prendre un sens conventionnel qui lui est attribué dans tel ou tel ouvrage considéré comme doctrinal ; aussi, le plus souvent, on perdrait son temps à chercher un sens si on n'avait pas lu les principales sources où l'écrivain a puisé.

Pour le commentateur, il s'agit, dans le texte, de la voie morale qui se déduit de l'action du ciel sur les phénomènes et sur les événements de ce monde. Cette voie constitue ce que, dans l'homme, on appelle la « nature » et la « destinée », deux termes scholastiques dont voici la définition la plus autorisée : « Ce que le ciel confère à l'homme et aux êtres est appelé la destinée: ce que l'homme et les êtres en reçoivent est appelé la nature (le naturel)... Le ciel, en faisant naître les hommes, leur donne à chacun sa nature. Cette nature n'est pas une chose ; c'est simplement la raison d'être d'une voie morale qui se trouve en nous » (tshou-hi). Comme toujours on retrouve une idée vague désignée par deux termes différents, selon qu'elle est envisagée sous l'une ou l'autre de ses deux faces.

Le commentateur ajoute que cette voie du ciel, c'est précisément la voie d'action de la négativité et de la positivité. Si nous voulons, non pas comprendre, c'est impossible, mais savoir ce que veut dire l'écrivain, reportons-nous à la conception cosmogonique formulée par Tshéou-Tsé ; cela ne donnera pas un sens plus rationnel à la proposition, mais nous saurons de quoi le commentateur croit parler.

Rien de ce qui existe n'est autre chose qu'une transformation de l'éther ; cet éther, selon l'état de l'extrême origine, est négativité ou positivité. Le monde lui-même n'est qu'une manifestation de cet éther ; il commence par un chaos ténébreux, puis les deux principes agissant. les parties les plus pures montent et forment le ciel, tandis que les parties les plus épaisses descendent et formentla terre. Le ciel est la positivité, la terre est la négativité ; mais le caractère matériel seul est distinct, et chacun renferme l'unité de l'extrême origine, c'est-à-dire la substance des deux principes ; donc la voie du ciel comme celle de la terre n'est rien autre chose que la voie de la négativité et de la positivité.

Tshéou-Tsé dit : « Tous les êtres et toutes choses se transforment et naissent ; cela est dit par rapport à la transformation de la forme ; chacun a sa nature distincte, et tous les êtres et toutes les choses ne sont rien que l'unité de l'extrême origine.

« L'homme seul en obtient la fleur et l'extrême spiritualité ... la forme est le résultat de la négativité ; le génie est la manifestation de la positivité ».

Dans l'homme encore les qualités morales, les facultés intellectuelles ne

sont que les effets de la prédominance de l'un ou l'autre des cinq agents, de sorte que la voie de l'homme n'est encore que la voie de la positivité et de la négativité.

Voilà la base de tous les raisonnements du commentateur. Maintenant, prenons au contraire le sens naturel de ces mots : « la voie du ciel est la voie de la négativité et de la positivité », et nous trouverons que l'aphorisme réédité par notre commentateur peut avoir un sens très simple. Rappelons-nous ce que nous avons observé plus haut au sujet des sens variés attribués à ces deux termes négativité et positivité, et substituons ces valeurs dans la phrase comme nous le ferions dans une formule algébrique pour l'appliquer à des quantités déterminées. Le mot yin, avons-nous dit[1], pourrait, d'après ses diverses acceptions, exprimer la lune, seule visible au-dessus de l'horizon pendant que le soleil est dans l'hémisphère opposé, la nuit. D'un autre côté, le mot yéang, positivité, nommant le soleil et exprimant en outre en toute occasion l'antithèse du mot yin, est l'unité et le jour. L'antithèse du cas où la lune est dans un hémisphère et le soleil dans l'autre, la nuit, c'est le cas où, le jour, le soleil étant visible, la lune est dans le même hémisphère que lui. Nous aurons alors une phrase composée des mêmes mots, mais que nous lirons : « La voie du ciel c'est la voie de la nuit, lorsque la lune est visible, et du jour pendant que la lune et le soleil sont dans le même hémisphère. »

Bien évidemment le sens exprimé n'a rien de général ; au contraire, il précise un cas très particulier, puisqu'il comporte la condition que dans un cas la lune est visible et qu'il fait nuit et que, dans l'autre, il fait jour et que la lune et le soleil sont visibles ensemble. Mais de ce que ces conditions ne comprennent pas tous les cas possibles indistinctement, on ne peut pas conclure que cette phrase n'a pas pu être l'expression d'une pensée précise et très simple. Une seule chose reste, le sens est possible d'abord, et ensuite si cette interprétation a sa raison d'être, c'est qu'elle est née d'une étude quelconque de la lune tantôt le jour, tantôt la nuit et que le soleil n'a été été considéré que dans ses effets sur le premier astre.

Pour le commentateur il s'agit de revenir à une voie, c'est-à-dire à une doctrine morale. Le terme dont il se sert signifie réparer, restaurer ; il s'em-

[1] Page 289.

ploie au propre comme au figuré ; ce mot exprime encore la retraite des ascètes. Cette restauration consiste dans la pratique et l'observation d'une règle qui permet de comprendre la cause mystérieuse de cette « voie du ciel », d'usurper des pouvoirs qui dépassent les facultés ordinaires de l'homme, et on arrive à ce résultat par une absorption ou méditation contemplative. Par cette pratique l'homme se met au-dessus des règles humaines, sans s'y soustraire, et il arrive à un état de perfection que les taoïstes nomment l'état des génies, que les bouddhistes appellent l'état de Bouddha, et que les philosophes de l'école confucéenne appellent la sainteté ou la sagesse, selon le degré obtenu. Cette manière de comprendre la donnée fondamentale de la doctrine du livre nous autorise bien à employer le terme de mysticisme. Ce mysticisme peut différer de tel ou tel autre mysticisme ; il pourra plus tard y avoir lieu d'étudier ses rapports avec d'autres systèmes mystiques mieux connus ; mais le terme est justifié.

Le second paragraphe, lu comme nous avons traduit, n'a absolument aucun sens saisissable par lui seul. Le terme traduit par ennemi signifie, selon le cas, assassin, brigand, voleur. Le premier membre de phrase pourrait donc tout aussi bien être lu : « le ciel comporte cinq causes de mal » ; mais le sens n'en deviendrait pas plus clair pour cela.

Quant au second membre de phrase, au lieu de lire : « Celui qui les voit les admire », on peut tout aussi correctement lire : « Ce qui les rend visibles, c'est l'éclat du soleil. » En effet le premier des quatre caractères qui le composent se lit, selon le cas, kién, voir, ou hién, être visible, manifesté ; le dernier mot, dont les divers sens sont : louer, approuver, perfection florissante, aspect robuste et florissant, comporte encore, d'après le Shuó-wèn, le sens de « éclat du soleil ». Dans le livre de la poésie on lit : « L'éclat de la région de l'est. » Je suis fort loin encore de prétendre ou d'affirmer que telle est la vraie lecture de ces quatre mots, je cherche un sens rationnel dans un texte auquel on attribue un sens absurde, et j'observe seulement qu'elle est au moins aussi correcte.

Le commentaire chinois explique que ces cinq ennemis sont les cinq agents, et il donne une suite d'exemples assez originaux, mais qui ne sont pas de lui. Or nous avons vu que l'expression qui désigne ces agents et leurs noms respectifs désigne aussi et nomme les cinq planètes visibles. Il emploie ensuite

comme argument la distinction d'un ciel antérieur et d'un ciel postérieur[1].

Voici en quelques mots ce qui se peut expliquer au sujet de cette conception. La négativité et la positivité sont les deux états contraires d'un éther unique; cette négativité et cette positivité naissent l'une de l'autre, l'alternance est continue, sans fin comme sans commencement. Ces deux états de l'éther en engendrent cinq autres dans lesquels l'éther devient corps, et ces cinq corps sont les cinq agents que nous connaissons déjà. Mais cette positivité et cette négativité engendrant chacune à son tour ces cinq agents, cette différence dans l'origine de ceux-ci détermine la distinction du ciel antérieur et du ciel postérieur. Dans le premier les cinq agents procèdent de la positivité, dans le second ils procèdent de la négativité.

Dans l'homme, les cinq agents positifs du ciel antérieur produisent les cinq vertus fondamentales : foi, devoir, raison, humanité, bienséance ; ils produisent encore l'éther primitif, l'intelligence primitive, la pureté primitive, le sentiment primitif et la nature (le naturel de l'homme) primitive. Au contraire, les cinq agents du ciel postérieur sont négatifs et produisent dans l'homme la passion, la colère, le chagrin, la joie, le plaisir ; puis aussi deux sortes d'âmes, l'intelligence qui résulte de la connaissance, et enfin les idées fausses. « Ces cinq agents sont l'éther ou principe constitutif des cinq vertus ; les cinq vertus sont la nature (le naturel individuel) des cinq agents. Les cinq facultés primitives et les cinq vertus naissent dans le ciel antérieur et s'absorbent dans le ciel postérieur. » L'homme reçoit le don de cet éther avant qu'il ait pris forme dans le placenta, avant que son individualité existe, et « c'est pour cela qu'on dit ciel antérieur. » Le contraire a lieu au moment de la naissance; à sa première inspiration, l'enfant reçoit les dons de l'éther sous son autre forme. L'éther du ciel postérieur et l'éther du ciel antérieur s'unissent en lui ; le bien et le mal, le vrai et le faux existent désormais en lui.

Ce système n'est certainement qu'une variante de celui que nous avons vu développé par Tshéou-Tsé, mais il a ses côtés originaux et peut être fort ancien. Lui aussi est expliqué au moyen de figures graphiques, cercles concentriques et autres lignes géométriques se rapprochant beaucoup de ce que nous avons déjà rencontré, mais conservant aussi une certaine originalité de

[1] On peut aussi lire, et on lit quelquefois, avant le ciel, après le ciel; cette dernière lecture peut même être préférable.

conception qui ne semble pas permettre de faire descendre une des démonstrations de l'autre.

Au contraire, les diverses figures graphiques employées dans la démonstration de ce dernier système paraissent pouvoir se rattacher très directement aux deux tableaux représentant les figures observées par Fou-Hi sur le dos d'un dragon, ou cheval ailé et par Yü sur la carapace d'une tortue merveilleuse. Ces deux dernières figures consistent en un certain nombre de points noirs et de points blancs, ou d'étoiles noires et blanches, disposés dans un ordre déterminé et formant un tableau carré ou circulaire, tableau qui contient très probablement l'indication de la position de certains astres à une époque donnée, et dont les deux noms se trouvent en même temps être deux des noms de la voie lactée.

Nous avons encore quelques observations à faire au sujet du système du ciel antérieur et du ciel postérieur. Dans la représentation graphique de ce système, le centre et les quatre points opposés de la circonférence sont désignés dans chaque ciel par cinq des caractères qui représentent les dix moments du cycle décimal, et nous pouvons ajouter que, par ailleurs, nous sommes arrivés à considérer ces dix désignations comme correspondant aux nœuds ascendants et descendants des cinq planètes.

Jusqu'ici il a été impossible de trouver une explication tant soit peu rationnelle de ces diverses figures. Dans les commentaires on ne trouve que des mots ronflants échafaudés sans souci du respect de la raison humaine. Ces mots ont certainement une valeur admise par les Chinois et reconnaissable lorsqu'on est tant soit peu au courant de leur terminologie métaphysique et cosmogonique; on peut suivre la forme d'un raisonnement réglé par une logique de convention; mais en dessous il n'y a rien que la raison puisse saisir et à quoi elle puisse s'attacher; absence complète d'idée saisissable, illusion qui s'évanouit dans le vide et le néant; les Chinois brodent et vocalisent sur un thème qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes.

Pour revenir à notre paragraphe du texte et pour en finir avec lui, nous voyons que, sans pouvoir en tirer aucune remarque concluante et en dehors des lectures possibles du texte, les citations du commentateur nous font encore retomber sur d'autres explications qui toutes semblent avoir pour sens primitif ou caché l'étude des mouvements astronomiques.

Nous sautons le paragraphe 3, qui ne nous apporte aucune lumière, mais en remarquant toutefois cette expression « mille transformations », qui désigne les transformations de l'éther en nombre si considérable qu'elles puissent être. Dans le texte qui nous occupe, ces mille transformations naissent dans le corps, et l'espace et le temps sont dans la main. Ces deux bizarres propositions sont posées comme affirmations absolues, et il faut introduire un élément étranger au texte pour en faire, comme le commentateur, de simples exemples comparatifs.

Le paragraphe 4 est très régulier et très net comme construction ; il est impossible d'hésiter sur la lecture : l'homme est le « naturel » du ciel ; le cœur, c'est-à-dire la volonté de cet homme est le mécanisme. Quel mécanisme? on n'en sait rien, mais tel est bien le sens des mots. Poser la voie du ciel pour déterminer l'homme ; on peut aussi traduire maintenir droite la voie du ciel, le sens reste le même. Déterminer l'homme peut se prendre dans le sens de « affermir » l'homme.

Le commentateur débute par un véritable contre-sens. « La nature du ciel c'est le naturel conféré par le ciel. » Cette interprétation rend la lecture du premier membre de phrase impossible ; il n'y a plus de rapport grammaticalement admissible entre le mot homme et les mots « nature du ciel ». Ensuite il nous met en présence d'une nouvelle expression, « la nature absolument originelle », qui fait que l'homme ne sait pas, ne connaît pas, et obéit passivement (par instinct) aux lois de la puissance souveraine de la nature. Cette dernière conception n'appartient pas plus au commentateur que tout le reste, elle vient du Tao-Te-King de Lao-Tsé, mais elle est intéressante parce que, dans tous les ouvrages de cette école mystique, une des pensées qui se distinguent le plus nettement est que l'homme a deux natures, dont une originelle, pure, qu'il perd par l'effet des sens et de sa substance matérielle ; il peut reprendre cette nature originelle par la contemplation du ciel et en faisant abstraction de toutes les connaissances acquises par instruction.

Quand les Chinois décrivent ce travail d'abstraction et de méditation les expressions telles que les suivantes, relevées dans le commentaire qui nous occupe, ne sont pas rares : « S'il perçoit une sensation, il en comprend naturellement la nature » ; « le cœur, qui perçoit la sensation de la lumière et donne naissance au sentiment ». Bien que ces expressions, très variables, se

rapportent à des conceptions essentiellement diverses, cependant les données générales : mouvement du ciel et lumière, d'un côté, connaissance spontanée de la nature de la cause de la sensation, révélation par la lumière, et d'autres semblables mais plus accessoires, ne varient point.

Dans le cinquième paragraphe il s'agit encore du mouvement du ciel, et cette fois il n'y a pas d'équivoque possible sur ce que l'auteur entend, dans ce cas, par le mot ciel. Il s'agit ensuite de la terre, mais nous ne pouvons guère comprendre ce que peut être « son mécanisme destructeur ». Lorsqu'il s'agit du ciel, le mécanisme dont il s'agit change les étoiles et altère les constellations; lorsqu'il s'agit de la terre, ce mécanisme « ramène le dragon et le serpent qui remontent sur l'éminence. » Puis il est question d'un mécanisme destructeur qui est dans l'homme, et ce dernier mécanisme fait que le ciel et la terre reviennennt et recouvrent. Le ciel et l'homme, unis, font naître la « base déterminée, ou finie, de toutes les transformations. » Ces diverses expressions méritent de fixer l'attention.

D'abord il nous faut remarquer que nous avons traduit : « Le ciel et la terre reviennent et recouvrent », afin de nous conformer à l'explication de ce commentateur ; mais, si on prend le sens naturel et le plus simple des deux caractères du texte, on lira : « Le ciel et la terre recouvrent en sens opposés. » Cette dernière interprétation semble dénuée de sens, donc c'est le cas de chercher s'il n'y a pas quelque quiproquo qui nous empêche de saisir la pensée de l'auteur. Pour cela, suivons la méthode que nous avons été conduits à adopter ; dans la cosmogonie chinoise, la positivité est le ciel, la négativité est la terre. Mais la positivité, avons-nous vu, c'est le le soleil visible en même temps que la lune, et la négativité c'est la lune visible sur l'horizon tandis que le soleil est caché dans l'autre hémisphère. Nous arrivons donc, par une sorte d'équation, à ce résultat que le nom de la terre est un terme qui équivaut à la phrase suivante : « Le soleil couché est invisible. » Enfin la proposition du texte que nous étudions présentement, « le ciel et la terre recouvrent en sens opposés », nous donne lieu de dire que la phrase est construite comme si ces deux termes ciel et terre étaient également pris pour désigner les deux hémisphères opposés de la voûte du firmament ; car, en effet, dans ce cas la phrase prend un sens très simple et et très vrai : « Le ciel et la terre, c'est-à-dire l'hémisphère où nous

voyons le soleil et celui où il nous est invisible, recouvrent le lieu où nous sommes dans deux directions opposées. »

Nous pouvons être tentés d'essayer une sorte de preuve de la vraisemblance de notre hypothèse en prenant le membre de phrase qui précède : « La terre fait surgir son mécanisme destructeur ; le dragon et le serpent montent sur le plateau élevé », et en essayant de substituer au mot « terre » l'équivalent que nous pensons lui avoir trouvé. Dans ce cas nous aurons : « Le soleil sous l'horizon dans l'autre hémisphère fait surgir le mécanisme destructeur. » Nous ne pouvons chercher à deviner ce que peut être ce mécanisme destructeur tant que nous ne saurons pas ce que sont les résultats qu'il produit. Ces résultats sont le mouvement d'ascension du dragon et du serpent montant sur le plateau élevé. Le dragon étant un être absolument chimérique, nous sommes évidemment en face de symboles.

Si on considère le groupe des différents caractères dont le son est le même que celui du mot que nous traduisons par Dragon, on trouve qu'en définitive le même mot Long, qu'on représente par des formes graphiques différentes, a les diverses acceptions suivantes : Dragon (le plus grand des reptiles) ; s'élever ; parfait développement. Si on recherche ensuite les acceptions variées du caractère Long qui représente le dragon, on trouve d'abord cette définition : le dragon est le plus grand des reptiles à écailles ; il peut s'obscurcir, il peut briller ; il peut se rapetisser ou grandir. A l'équinoxe du printemps, il monte au ciel ; à l'équinoxe d'automne, il se cache dans les abimes des flots. Cette définition contient des qualifications qui s'appliqueraient au moins aussi bien à la lune qu'au soleil, ce qui peut faire supposer qu'il s'agit à la fois des deux astres. Il est bien évident qu'il s'agit d'un phénomène astronomique, mais nous ne pouvons le déterminer.

D'un autre côté, en nous livrant à des recherches analogues sur le nom du serpent, nous trouvons seulement que ce mot est le nom d'une étoile. Ces indications sont trop vagues pour nous amener déjà à une conclusion certaine et définitive, mais nous en avons assez vu pour nous confirmer dans l'espérance que l'hypothèse d'un sens astronomique caché finira tôt ou tard par nous donner la clef d'une interprétation rationnelle d'un texte qui, avec les explications des commentateurs, demeurerait incompréhensible.

Le dernier membre de phrase n'est pas moins intéressant : le ciel et l'homme,

en se joignant, font surgir la base fixe de toutes les transformations. Il est absolument certain que si on veut prendre ces mots à la lettre, la phrase ne présente que l'expression d'une conception arbitraire qu'aucune observation directe n'a pu faire naître dans le cerveau humain.

Le commentateur chinois, employant toujours les raisonnements admis dans l'école et transmis par tradition, dit que, si l'homme s'identifie avec le ciel, s'il renverse et intervertit l'ordre de la négativité et de la positivité, réunissant et unifiant seulement la « division » du temps, les saisons et les affaires humaines, la base de toutes les transformations sera déterminée.

Voyons donc s'il est encore possible d'employer les mêmes valeurs pour ces divers mots.

D'après ce que nous avons déjà vu, le ciel serait le soleil visible en même temps que la lune au-dessus de l'horizon ; la négativité la nuit, et la positivité le jour. Donc l'homme, en s'unissant au ciel, cause le renversement du jour et de la nuit. Il faut donc, si nous sommes dans le vrai, que dans ce passage l'homme soit pris comme symbole d'un phénomène qui, quand il a lieu pendant que le soleil et la lune sont visibles au-dessus de l'horizon, cause le « renversement et l'interversion » du jour et de la nuit. D'abord cette expression « renversement et interversion » n'est compréhensible que si l'auteur a voulu parler de ce qui se passe dans les deux hémisphères opposés, ce qui s'accorde parfaitement avec ce que nous avons donné plus haut au sujet du ciel et de la terre « recouvrant en sens inverse. »

Mais la première cause de ce renversement étant le lever ou le coucher du soleil, ce mot « homme » est appliqué à un phénomène qui n'a pas toujours lieu au lever ou au coucher du soleil, sans cela il eût été inutile de mentionner que « le ciel et l'homme se joignent ». La question paraît d'abord bien difficile à résoudre, mais le moyen que nous avons déjà employé va nous réussir de nouveau. En recherchant les diverses acceptions du même son jèn (homme), nous trouvons qu'il est employé pour nommer un des signes du cycle duodécimal. Les moments de ce cycle sont les douze conjonctions annuelles de la lune avec le soleil ; il y a donc au moins probabilité qu'il s'agit d'une certaine conjonction ayant lieu au lever ou au coucher du soleil. Cela paraît même d'autant plus admissible que nous avons vu que le ciel symbolise, entre autres choses, la présence simultanée des deux astres dans le même hémisphère.

Sans nous arrêter à rechercher de quels phénomènes visibles il peut être question, prenons encore dans cette phrase divers termes cités par le commentateur.

Nous avons traduit « division ou temps », mais le déterminatif du mot temps signifie divin et moitié. Il faudrait donc traduire « en réunissant et en unifiant » la « division du temps en deux », ou les « deux moitiés du temps. » Cette division du temps en deux paraît correspondre à la division du jour et de la nuit, puisque la division du temps en saisons est mentionnée immédiatement après et comme ayant lieu au même moment où le ciel s'unit à l'homme ; il faudrait donc que la conjonction en question, qui a lieu au lever ou au coucher du soleil, coïncidât encore avec le commencement d'une saison, et, en prenant à la lettre le terme « moitié du temps », il faudrait que la nuit fût égale au jour : donc il s'agirait des équinoxes, ou tout au moins d'une des deux équinoxes.

Il s'agirait donc d'une conjonction qui a lieu le soir ou le matin, au coucher ou au lever du soleil par conséquent, et à une, ou aux deux équinoxes, et ce phénomène serait la base fixe, ou déterminée, de toutes les transformations. Quelles sont ces transformations ? Nous ne pouvons encore rien en savoir ; la portée de l'expression est trop vague ; mais contentons-nous du résultat auquel nous sommes arrivés, résultat qui confirme toutes nos expériences antérieures, et qui s'accorde avec la définition que nous avons citée du mot Long, Dragon.

Avec le paragraphe 6 une explication astronomique devient impossible, mais nous retombons sur la seconde idée que nous avons vue se dégager des obscurités du texte : l'homme doit faire abstraction de ses talents, quels qu'ils soient ; sans doute, comme le dit le commentateur, pour restaurer la voie de la pureté absolue originelle. L'auteur du texte revient au mysticisme.

Dans le septième paragraphe nous ne trouvons encore que des détails relatifs à une règle mystique. En dépouillant ce texte de la bizarrerie de sa forme (bizarrerie qui n'est guère moins grande en chinois qu'en français), il reste simplement ceci : les erreurs des sens, ou les dérèglements dans les besoins, les désordres dans les fonctions animales, proviennent de trois causes essentielles, ou principales. Ces trois causes sont, d'après le commentateur, la parole, l'ouïe et la vue.

Le huitième paragraphe semble encore ne s'appliquer qu'à l'explication des règles mystiques recommandées. Il définit l'homme saint : Celui qui sait réformer le mal qui commence dans l'individu et qui finirait par corrompre tout l'État. Nous avons encore à remarquer que cette pensée correspond à la grande règle de perfectionnement donnée par Kong-Tsé dans le Ta-hio. Cette observation a son importance pour juger du degré d'originalité de l'œuvre. Khong-Tsé, loin de donner cette règle comme étant de lui, a toujours pris soin de l'attribuer aux anciens, et, entre autres précautions, il l'a insérée, sous une forme très défectueuse, dans un des premiers chapitres du livre de l'histoire. Nous retrouvons encore ici le même principe sous une forme un peu différente ; cette dernière forme est moins étudiée, moins claire que la définition donnée par Khong-Tsé ; elle n'a aucun rapport apparent avec celle que revêt la même idée dans le Shou-king, et il est impossible d'y voir une copie d'aucun de ces ouvrages. Loin de voir dans ce passage un indice de la moins haute antiquité du texte du Yin-phù-king, il nous semble que si Lé-Tsuen en eût été l'auteur, comme la critique chinoise l'admet généralement, son premier soin, puisqu'il eût voulu faire remonter son propre travail à une antiquité fabuleuse en l'attribuant à Hoàng-Ti, eût dû être d'éviter soigneusement des emprunts de nature à appeler l'attention des critiques. Cette pensée peut, dans le texte du Yin-phù-king, être tout aussi originale que dans les travaux de Khong-Tsé ; il peut s'agir de deux répétitions, sans rapport entre elles, d'un axiome encore plus antique que les deux ouvrages.

Nous passons maintenant à l'analyse du deuxième chapitre et au paragraphe 9.

« Le ciel donne la vie, le ciel tue ; c'est la raison d'être qui résulte de la voie. »

Pour toute l'école confucéenne, la raison d'être et la voie rationnelle sont deux faces d'une seule et même chose ; la raison d'être est la loi suprême d'où découle l'enchaînement inévitable des faits ; la voie rationnelle est la réalisation, la conséquence de cette loi ou enchaînement logique des faits. Le second membre de phrase présente donc un certain degré d'originalité, car il donne à entendre qu'ici, au contraire, la raison d'être dérive de la voie.

Quant au sens, bien qu'il s'agisse encore du ciel, ce qui donne à penser

que l'auteur revient au sens astronomique que nous soupçonnons, nous ne pourrions, sans emprunter à d'autres sources, arriver directement à trouver une valeur admissible des deux termes vie et mort. Si par vie et mort il s'agit, comme l'admet le commentateur, de la positivité et de la négativité, la phrase voudrait dire que le ciel (le soleil et la lune visibles ensemble au-dessus de l'horizon) causent le jour et causent aussi la nuit, ce qui paraît contradictoire.

D'un autre côté, si, sans nous occuper de la valeur que peuvent avoir les deux mots naître et mourir, nous admettons qu'il s'agit de la valeur que nous avons été amenés à donner au mot ciel, c'est-à-dire du moment où le soleil et la lune sont visibles au-dessus de l'horizon, il est question de l'action de ces deux astres sur la terre, et le second membre de phrase nous dit que cette action est le résultat rationnel de la « voie. » Ceci pourrait donc nous amener à supposer que la « voie » en question n'est rien autre que la trajectoire apparente du soleil observée par un homme qui considère la terre comme immobile.

Dans le dixième paragraphe, nous trouvons une phrase qui demeurera inintelligible tant que nous ne trouverons pas ce que l'auteur entend par « tous les êtres » ou « toutes choses. » Pour chercher un sens à ces mots, essayons dans le second membre de phrase la valeur hypothétique que nous avons donnée au mot homme (conjonction) ; nous aurons : « Le soleil visible en même temps que la lune au-dessus de l'horizon, et le soleil invisible sous l'horizon tandis que la lune seule est visible, détruisent toutes choses ; toutes ces choses détruisent la conjonction, et la conjonction détruit toutes choses. » Le premier membre de phrase est trop vague ; on n'en peut rien conclure. Mais si nous réfléchissons au second et au troisième, en nous demandant quelles sont les choses essentiellement variables qui sont détruites par la conjonction, il n'y a qu'une réponse possible : il s'agit de la vue de la lune ou des phases de la lune. Si alors nous revenons sur le premier membre de phrase en y introduisant cette nouvelle valeur à la place du terme inconnu, nous avons : « Le soleil et la lune visibles ensemble au-dessus de de l'horizon, et le soleil invisible pendant que la lune seule est au-dessus de l'horizon, détruisent les phases de la lune. » Ce n'est certes pas très significatif, mais c'est vrai : c'est bien le soleil qui, par sa position relativement à la lune, rend celle-ci visible ou invisible. Il y a d'autant plus de chances

pour que tel soit bien le sens caché de la phrase du texte que les valeurs hypothéthiques des mots ciel et terre supposent toujours que la lune est au-dessus de l'horizon. Mais en outre, pour que le sens soit parfaitement net, il faut admettre que les mots « ciel » et « terre », en même temps qu'ils désignent que le soleil est visible ou invisible au-dessus et au-dessous de l'horizon, expriment aussi que la lune est en conjonction. En effet, ce n'est que pendant ce moment de la conjonction que la lune disparaît totalement et que, par conséquent, on peut dire que le soleil détruit les phases. S'il en est ainsi, ces deux mots, ciel et terre, ont un sens plus restreint et plus précis que nous n'avions pu le reconnaître jusqu'ici ; « ciel » désigne la conjonction au-dessus de l'horizon, et « terre » c'est la conjonction quand le ciel est encore sous l'horizon, au moment où la lune passe d'un hémisphère dans l'autre. Nous pourrions nous demander dans quelles circonstances un homme a pu être amené à faire ces observations, mais ce serait prendre la voie la plus obscure, et mieux vaut continuer nos expériences sur la valeur des mots dans les propositions les moins inintelligibles.

Pour les Chinois, les trois « causes efficientes » dont il est question plus loin sont le ciel, la terre et l'homme. Si nos hypothèses sont vraies, il s'agit du soleil visible pendant la conjonction, du soleil invisible dans l'autre hémisphère pendant la conjonction au moment du lever de la lune, et de la conjonction elle-même. Ceci est d'autant plus probable que, d'après ce que nous avons trouvé au § 5, le mot « homme » servirait à désigner la conjonction soit au lever, soit au coucher du soleil.

Passons maintenant au commentaire. « L'effet du ciel est de commencer toutes choses ; l'effet de la terre est de faire naître toutes choses. » Si nous pouvions croire que ces locutions sont du commentateur, nous ne pourrions rien en dire pour l'interprétation du texte ; mais nous les connaissons ; nous les avons lues et relues partout, dans les écrits de toutes les époques ; elles font partie de cette explication traditionnelle presque identique, pour la forme, dans les livres du taoïsme et dans ceux de la doctrine de Khong-Tsé. Nous pouvons donc essayer d'en tirer parti pour trouver ce que notre auteur a voulu dire.

L'effet du « soleil visible pendant la conjonction » est de « commencer » les « phases de la lune. »

« Commencer » a, en chinois, une valeur toute spéciale; ce mot exprime le moment du passage du néant à l'être, et non pas le commencement de l'apparition de la forme. Par exemple, c'est l'instant, sans durée, de la conception, et le sens est tout à fait distinct de celui du mot naissance. Or, la « conception » des phases de la lune a lieu au moment précis où les deux astres sont en conjonction, moment qui n'a pas de durée, qui cesse en même temps qu'il commence.

L'effet de la « terre » est de faire naître les « phases de la lune. »

Le mot naissance suppose la forme existante. Nous sommes donc amenés à supposer que le « ciel » c'est le soleil visible pendant la conjonction, et en même temps le jour qui engendre la nuit. La « terre », c'est le soleil invisible, la nuit, au moment où la conjonction cesse et où la nouvelle lune se lève au-dessus de l'horizon.

Donc, le moment appelé « ciel » ne peut être que l'instant qui précède le coucher du soleil, puisque le ciel c'est le jour qui engendre la nuit; dans cet instant l'action du soleil « commence les phases de la lune », c'est-à-dire fait disparaître la lune pendant la conjonction, et le phénomène est visible pour l'observateur.

Dans le moment appelé « terre », au contraire, le soleil est invisible dans l'autre hémisphère au moment de la conjonction, et il produit la naissance des phases, ou apparition de la nouvelle lune, qui est donc forcément à son lever, à l'horizon. Et comme la terre est la « négativité », c'est-à-dire la nuit, et qu'elle engendre la positivité, ou jour, il faut encore que ce moment soit celui qui précède immédiatement le lever du soleil.

Pour compléter ce que nous savons de ces deux moments, il faut encore rapprocher des résultats où nous arrivons les renseignements que nous a fournis l'étude du paragraphe cinq. Nous avons vu par cette étude que l'action dont parle l'auteur, partage le temps en deux moitiés et sert en même temps de point de départ aux saisons, et nous en avons conclu que le « ciel » est un phénomène astronomique qui a lieu au coucher du soleil, à une équinoxe.

La « terre » étant l'antithèse du « ciel » sous tous les rapports, nous pouvons aller jusqu'à dire que ces deux mots sont les noms des deux équinoxes, et ces équinoxes sont considérées comme marquant le coucher et le lever du soleil. Si nous ne conservions à ces mots « coucher » et « lever » que les

valeurs qu'ils ont sous nos latitudes, ceci n'aurait aucun sens concevable ; il ne peut donc s'agir du coucher et du lever diurne, mais du passage du soleil au-dessus et au-dessous de notre équateur, aux équinoxes. Pour l'auteur, la course du soleil depuis l'équinoxe du printemps jusqu'à l'équinoxe d'automne serait le jour ; sa course dans le sens inverse serait la nuit.

Ou bien il emploie une figure difficile à expliquer, ou bien il a observé d'un point de notre globe où le passage du soleil aux équinoxes marque le commencement et la fin du jour. Nous voici donc amenés à introduire une nouvelle condition dans notre tentative d'explication : le texte étudié comme cachant un sens astronomique ne peut être interprété qu'autant qu'on supposera l'observateur placé au pôle. Si cette nouvelle condition concorde toujours avec le sens que nous trouverons, si elle explique bien des points restés obscurs, nous serons forcément amenés à opter entre la supposition d'un hasard aveugle qui produirait des effets réguliers, et la supposition très admissible, géologiquement, d'observations astronomiques faites par l'homme placé au pôle.

Retournons au commentaire.

« L'homme porte ses regards sur les êtres ; leur vue fait naître en lui le sentiment. »

Remarquons d'abord que le véritable sens archaïque du mot traduit par « vue des êtres » est : « limite entre l'ombre et la lumière », et aussi : « éclat du soleil. »

Ici encore nous trouvons l'apparence, dans tout ce pathos, de deux courants d'idées d'iffèrents : 1° idées qu'on peut rattacher à une étude astronomique ; 2° idées relatives aux facultés de l'homme et aux effets que la lumière et la vue des phénomènes astronomiques produisent sur lui. Nous avons déjà vu quelque chose d'analogue dans le texte ; dans le commentaire, ces deux questions sont fort embrouillées, et le commentateur semble n'avoir envisagé qu'un seul thème qui, pour lui, serait la recherche, par l'absorption méditative et la contemplation du ciel, d'un état primitif et de facultés originelles perdues par l'homme. Quoique bien des propositions restent encore inexplicables, les trois sujets que nous venons d'énumérer apparaissent, plus ou moins nettement, presque dans chaque phrase.

Par exemple, le commentateur nous dit que par cette réforme ou restau-

ration, l'homme peut « usurper l'éther de tous les êtres pour son propre usage », et tout l'alinéa qui suit est aussi inexplicable, soit qu'il n'ait aucun sens rationnel, soit que ce sens existe sans que nous soyons déjà capables de texte le saisir.

Plus loin nous avons traduit « profiter du moment »; dans la vérité, le texte porte « manger le temps. »

Nous rencontrons de nouveau les termes « ciel antérieur », « ciel postérieur », et notre hypothèse, sur un sens astronomique caché dans le texte, nous permet actuellement de supposer que ces termes ont une valeur rationnelle. S'il s'agit réellement des observations astronomiques faites par un homme placé au pôle, ce ciel antérieur peut être le ciel qu'il aperçoit dans son hémisphère, tandis que le ciel postérieur serait le ciel qu'il ne voit point, l'autre hémisphère céleste.

Ou bien, pour cet homme qui aurait changé de lieu, le ciel antérieur pourrait être le ciel vu et observé du pôle, tandis que le ciel postérieur serait le ciel observé d'une nouvelle station. Il semble que les auteurs chinois qui emploient ces expressions s'entendent tous pour parler de facultés dont l'homme aurait joui sous le premier ciel, qu'il aurait perdues en passant sous un ciel nouveau, et que le mysticisme lui rendrait par la contemplation du ciel.

Le paragraphe 11 confirme ce que nous avons dit à ce sujet. Il distingue deux sortes d'intelligence. Nous ne pouvons plus saisir de sens astronomique, et il semble qu'il ne s'agit plus que d'une étude sur l'intelligence de l'homme. Le commentateur, de son côté, nous cite encore des opinions traditionnellement admises, une intelligence primordiale apte à toute connaissance, mais en même temps une table rase, qui s'est altérée en se meublant, qui s'est meublée par les sens, et entre les sens, par la vue. Mais cette vue c'est la vue des mille phénomènes causés par la lumière du soleil, la vue des « mille êtres », c'est-à-dire la vue des phases de la lune.

A côté de celle-ci se trouve une intelligence dite « du ciel postérieur », meublée de connaissances acquises, mais dépourvue des aptitudes naturelles de l'intelligence primordiale.

Sans nous arrêter au paragraphe 12, dont l'explication chinoise n'est possible que par l'admission d'une foule d'axiomes qui échappent à notre raison ou qui la choquent, nous pouvons cependant voir qu'ici encore il s'agit de

questions astronomiques. Le commentateur dit que les « nombres », lisons « lois mathématiques » des mouvements du soleil et de la lune une fois déterminés, l'œuvre de la sainteté commence. Nous avons vu ailleurs que la sainteté consiste à remettre l'homme en possession de facultés naturelles et primitives, perdues par lui en changeant de ciel.

Nous sommes arrivés au troisième et dernier chapitre et nous allons rapidement l'analyser comme nous avons fait pour les deux premiers.

Le paragraphe 13 continue à traiter des facultés de l'homme ; il contient une exhortation à la persévérance et à la ténacité dans l'étude qui doit rendre à l'homme les avantages perdus de son état primitif. Il n'offre aucun intérêt au point de vue de l'hypothèse que nous discutons, mais il est remarquable au point de vue de l'étude de l'antiquité du texte. L'exhortation en question a beaucoup de rapports avec une recommandation analogue qui se trouve dans une des formules du Yi-king (Koua-mong), l'idée est la même. Voici, du reste, la traduction de la formule qui permettra d'en juger :

108. « Mong, liberté. Ce n'est point moi qui cherche à obtenir de l'aveuglement du jeune garçon, c'est l'aveuglement du jeune garçon qui cherche à obtenir de moi. La première fois que le sort est consulté, avertissement ; une seconde ou une troisième fois entraînent la lassitude ; du moment où il y a lassitude, il n'y a plus d'avertissement ; avantage de la perfection [1]. »

Les éléments communs sont : 1° L'action d'un maître qui enseigne ; 2° la répétition jusqu'à trois fois du même enseignement, plusieurs termes des deux textes sont identiques et l'anologie est frappante à la lecture. Que la phrase de notre auteur soit une réminiscence de la formule du Yi-king, ou qu'elle soit simplement une exposition indépendante d'une pensée encore plus ancienne, il importe peu. Il est bien évident que le Yin-phù-king n'est pas l'œuvre de Hoàng-Ti, personnage absolument mythique, mais son auteur peut avoir copié le Yi-king et avoir vécu dans une antiquité très-reculée par rapport à Lé-Tsuen.

Remarquons encore à la fin du commentaire une légère critique d'un précepte préconisé par Khong-Tsé. Le commentateur est naturellement

[1] J'ai déjà cru reconnaître une version de cette même formule dans les §§ 122-128 du Fargard IV du Vendidad (Avesta, traduction de M. de Harley, p. 113).

taoïste et il nie la puissance d'action attribuée par l'autre école à l'homme ; c'est l'absorption mystique seule qui peut conduire l'homme au but visé. Ce petit trait n'a d'intérêt que pour éclairer la différence des tendances des deux écoles : suivant une des deux doctrines, agir pour étendre l'influence de ses actions à l'univers ; suivant l'autre, se renfermer dans la contemplation méditative. Mais le commentateur, comme presque tous les auteurs taoïstes, ne reste pas toujours d'accord avec lui-même, et dans maint autre passage il louera l'action de « l'homme saint. »

Passons ensuite les paragraphes 14 et 15 : pour tous deux la discussion de notre hypothèse d'une interprétation astronomique nous entraînerait trop loin sans résultat immédiat. Toutefois, dans le paragraphe 15, les mots « la foudre rapide, le vent violent » méritent un moment d'attention. Cette expression est rendue par quatre caractères chinois qui se retrouvent avec le même sens dans le second chapitre du Shou-king. Il ne serait pas étonnant que, aux yeux des critiques chinois, cette remarque, qui n'a pas pu leur échapper, ait été un argument considéré comme décisif contre l'antiquité revendiquée par les taoïstes en faveur du texte du Yin-phû-king. Sans pouvoir discuter les arguments de Tshou-Hi, nous sommes, au contraire, disposé à voir dans les quelques coïncidences analogues que nous avons relevées autant de preuves de l'originalité du livre. Nous ne voyons pas là des copies, des emprunts, mais des répétitions parallèles d'une pensée bien plus ancienne que les deux livres. Bien que Khong-Tsé ait certainement mis beaucoup de ses propres pensées dans le Shou-king, et qu'il les ait attribuées aux anciens, cependant, le fond du Shou-king a été pris dans des annales d'une antiquité bien plus reculée ; un autre a aussi bien pu y puiser, même avant Khong-Tsé.

Le commentaire du paragraphe 16 pourrait passer pour une preuve à l'appui du jugement que nous avons porté sur l'œuvre du commentateur. Lorsqu'on aura lu ce pathos, on sera peu disposé, pensons-nous, à soutenir contre nous que l'écrivain s'est compris lui-même. Le texte, traduit littéralement, porte : « Le lien qui domine l'oiseau est dans l'éther. » Est-ce une faute ? nous n'en savons rien ; mais les commentateurs, tout en respectant le texte selon leur très louable habitude, admettent que ce mot kin, « volatile, » est mis là pour un autre mot kin dont la forme graphique est à peu près semblable et qui signifie « prendre, saisir avec la main. » Ils

peuvent avoir raison, mais le doute est permis, et le sens n'est pas assez précis pour qu'on en puisse rien conclure pour ou contre.

Dans le paragraphe 17, nous lisons que la vie est le principe de la mort et la mort le principe de la vie. Prise à la lettre, cette phrase est beaucoup plus creuse que profonde, et on ne peut guère s'expliquer comment l'observation directe des faits naturels aurait pu conduire l'homme à cette conclusion que la mort est le principe de la vie. C'est une banalité qui se peut lancer, sans l'analyser trop, en l'appuyant de quelques citations d'exemples botaniques par exemple, et, si on les choisit bien, elles ne prouvent pas directement le contraire de ce qu'on avance, c'est là tout. A moins que l'auteur ait vu de ses yeux le phénix renaître de ses cendres, on ne sait pas quelle observation directe aurait pu donner naissance à cet aphorisme.

Mais nous, nous avons été amené plus haut (§ 10, commentaire) à admettre « que la naissance » pourrait bien être l'apparition de la nouvelle lune, et, s'il en est ainsi, en supposant un moment que la mort soit l'extinction, la disparition de la lune décroissante, pendant la conjonction, rien ne serait plus vrai de dire que la vie est l'origine de la mort et la mort l'origine de la vie ; ce serait dire que la nouvelle lune est la conséquence de la décroissance, et que la décroissance est la suite inévitable de la croissance de la lune. Il faut seulement avoir compris que les phases « les dix mille êtres, les mille transformations... » ne sont que l'effet de la lumière du soleil sur la lune.

Le commentateur appuie cette proposition d'un exemple très scolastique : « La voie du ciel donne la vie à tous les êtres, et c'est précisément là l'effet de l'èther unique montant et descendant. »

Substituons à ces termes les valeurs que nous croyons leur reconnaître, comme si nous remplacions dans une équation algébrique les lettres par des nombres, pour appliquer la loi à un cas spécial et trouver une solution, nous aurons : « La voie suivie par le soleil pendant le jour, quand la conjonction est visible, est l'effet de la circulation (révolution astronomique) de l'éther unique montant et descendant. »

La trajectoire apparente du soleil dans le ciel est déterminée par les conjonctions ; l'observation est particulièrement simple pour un observateur placé au pôle, et c'est bien cette suite de conjonctions qui donne naissance aux phases de la lune. Tels sont les éléments connus de l'équation ; le terme

inconnu c'est l'éther unique, qui remonte et qui descend, et qui est en même temps ce qui donne naissance aux phases. Que peut donc être cet éther unique (tantôt positivité, tantôt négativité), sinon un astre unique, invisible par lui-même, visible quand il prend forme sous l'influence de la lumière solaire, montant tous les quinze jours au-dessus de l'équateur terrestre et se couchant pour quinze jours après avoir passé en conjonction avec le soleil?

Cette hypothèse peut certainement paraître étrange ; sans doute elle choquera encore longtemps avant d'être admise, mais nous donnerons tant de preuves en sa faveur qu'il faudra bien qu'on en vienne à la discuter sérieusement.

Et en réalité, qu'est-ce donc qui est le plus choquant pour la raison : est-ce de croire que le dévergondage de la pensée a pu conduire d'emblée l'homme à créer des êtres qu'on devrait appeler « de déraison », tels que cet éther qui est et qui n'est pas, qui monte et qui descend ; ou d'admettre qu'il s'agit d'un langage qu'on n'entend plus, au sujet de phénomènes naturels très simples, très observables ? Mais l'homme au pôle, dit-on de suite? Eh bien, où est, je ne dis pas l'impossibilité, mais l'improbabilité ?

Qu'on essaye encore cette solution comme on vérifie empiriquement la solution trouvée d'une formule mathématique. L'éther ascendant constitue la positivité : c'est très vrai ; quand la lune monte dans l'hémisphère où se trouve le soleil, les deux astres sont réunis, et c'est la valeur que nous avons reconnue au mot « positivité. » L'éther descendant constitue la négativité ; la négativité, c'est la dualité, le soleil et la lune dans les deux hémisphères opposés. Et si on nous opposait que nous avons admis que la négativité c'est le soleil invisible tandis que la lune est visible, nous répondrions par cet autre aphorisme de la scolastique chinoise : La positivité existe toujours par avance dans la négativité et la négativité existe toujours dans la positivité, ce qui revient à dire que ce qui constitue la négativité dans un hémisphère constitue la positivité dans l'autre inversement.

Avant de prendre une objection quelconque qui vient à l'esprit, comme preuve de l'inexactitude de notre hypothèse, il faut réfléchir que si nous en sommes arrivé à admettre que l'éther en question pourrait bien n'être que la lune, nous n'avons encore fait qu'une seule application de notre valeur hypothétique ; cette valeur s'est trouvée répondre aux nécessités du texte consi-

déré, de l'équation posée ; mais cela ne veut pas dire que nous avons du premier coup reconnu toutes les qualités, toutes les conditions que doit réunir la véritable valeur cherchée. Ce n'est que par des essais successifs que nous pouvons espérer arriver à connaître la valeur exacte qui répondra à toutes les manières possibles de poser l'équation. Nous ne pouvons, en admettant que le problème existe bien réellement, arriver à le résoudre que par tâtonnements, puisque nous commençons dans l'ignorance absolue de toutes ses données. Nous avons déjà vu pour les mots « ciel et terre », par exemple, que ce n'est que peu à peu qu'on peut reconnaître leur sens ; notre première hypothèse n'était pas toute la vérité, mais elle était une première face de la vérité. Si nous choisissons cette méthode de tâtonnements, ce n'est qu'après avoir déjà traité théoriquement la même question ; notre théorie a paru si étrange qu'on s'est contenté de hausser les épaules..... sans se donner la peine de la réfuter ou de la vérifier. Aujourd'hui nous voulons montrer, par un exemple accessible à tout le monde, aux sinologues comme à ceux qui ne s'occupent point du chinois, comment on peut arriver graduellement, par l'observation et l'étude directe des textes, sans aucune conception *a priori*, à l'origine et ensuite à la connaissance de la substance du langage.

Pour revenir à notre sujet, nous ajouterons que nous raisonnons sur l'hypothèse de l'observation de mouvements astronomiques ; or dans ces mouvements il n'y a pas d'absolu, il n'y a que du relatif, et plus tard nous arriverons peut-être à reconnaître que telle est la cause de l'élasticité extraordinaire de la langue chinoise, élasticité qu'on appelle souvent indécision et confusion.

Dans la traduction du paragraphe 18, nous avons mis entre parenthèses quelques mots qui ne sont pas littéralement dans le texte, mais qui sont indispensables pour rendre saisissable, en français, le sens que les Chinois donnent à la phrase. Il est facile d'en faire abstraction en lisant et de voir ce que le texte dit explicitement.

Le commentateur lit : « ... Arrive à la sainteté par l'observation de l'apparence du ciel et la configuratien géographique de la terre. » Les termes du texte peuvent permettre cette lecture, mais elle ne paraît pas répondre à la pensée de l'auteur.

D'après le commentateur, la pensée de l'auteur serait celle-ci : l'observa-

tion des phénomènes visibles du ciel est insuffisante; il faut en comprendre les causes, afin d'arriver à cet état primitif et naturel des facultés humaines. L'idée de la perte de facultés supérieures primitivement possédées comporte celle d'une déchéance. Cette idée n'est pas particulière aux Chinois; les chrétiens, après les juifs, ont admis une déchéance; ils ne sont pas les seuls. Une portion très considérable de l'humanité conserve la tradition d'une déchéance; les détails ne sont pas les mêmes, le fond est identique. Pour les uns il s'agit d'une chute morale, pour d'autres, de la perte de facultés intellectuelles ou physiques. Quelle que soit la nature du fait qui a donné lieu à cette croyance, il y a lieu de rechercher la vérité cachée sous des formes variées et qu'on peut considérer comme allégoriques.

Avant de passer outre, notons encore la dernière phrase du commentaire : « En observant que la naissance et la mort des êtres arrivent à des moments déterminés, il est possible de reconnaître que la voie intelligente du ciel et de la terre est clairement compréhensible. » Nous sommes arrivés à supposer que la naissance pourrait bien être le renouvellement de la lune et que, dans ce cas, la mort serait sa disparition pendant la conjonction. Ici il est dit que la mort des êtres arrive à des moments déterminés et que, par là, il est possible d'arriver à l'intelligence de la voie du ciel. Ceci peut encore parfaitement s'appliquer à l'observation de la régularité de la trajectoire du soleil au-dessus de l'horizon, ce qui nous ramène encore à la valeur trouvée pour le mot « voie. »

Le paragraphe 19 est à remarquer à plusieurs titres. Il s'agit encore dans le texte des moyens à employer pour tendre vers la sainteté, et le dernier membre de phrase pose en règle qu'il ne faut pas penser à y arriver par la recherche du surnaturel. Le commentaire atteint à la limite extrême de l'obscur et du non-sens : c'est un ramassis de termes tirés de toutes les doctrines et de tous les auteurs, dans lequel on ne peut suivre qu'une idée un peu précise, celle du retour à la sainteté par l'observation de l'évolution de la clarté et de l'obscurité.

Si on admet que l'erreur naît naturellement et de toutes pièces dans le cerveau de l'homme, en considérant celui-ci comme un animal extrêmement imparfait, très mal construit, venu sur terre en dépit du sens commun pour s'y trouver désarmé, faible et nu, exposé à toutes sortes de maux et d'accidents,

sans instincts naturels suffisants pour lui permettre de s'y soustraire, assez inférieur à tous les autres animaux pour se tromper grossièrement sur la nature, la puissance et les effets à craindre d'un coup de foudre ou de tout autre phénomène météorologique : si chaque fois qu'on rencontre la même erreur, la même croyance, le même mythe, dans un plus grand nombre de lieux et chez des hommes entre lesquels on ne peut encore saisir aucune trace de communication, on en conclut triomphalement que cette erreur est la loi du développement de l'intelligence, on pourra sans doute conclure aussi que ces conceptions d'être et de non-être de l'exister, du faire... sont des erreurs qui ont germé par génération spontanée dans le cerveau humain.

Si, au contraire, on réfléchit que les animaux les plus infimes éprouvent la sensation de certaines forces de la nature et que cette sensation leur suffit pour les avertir de s'abriter ou d'émigrer tantôt vers une région, tantôt dans une direction opposée ; que si l'homme est la créature d'une volonté intelligente, cette volonté n'a pu le faire naître que dans un milieu où il pouvait vivre très facilement; que si, au contraire, l'homme n'est que le résultat d'une évolution transformiste, il est le résultat du milieu où il vit, et par suite essentiellement adapté à ce milieu ; que dans aucun cas il n'y a de raison pour en faire une sorte de monstruosité en révolte contre la nature, la prenant toujours au rebours, s'effrayant sottement de ce qui n'étonne point une alouette, alors on pensera que, quel que fût l'homme à ses débuts, il lui était beaucoup plus simple d'observer que d'inventer. On pensera même que l'invention d'un mensonge est une création et serait un tour de force prodigieux pour un être absolument ignorant. On sera donc porté plus facilement à admettre qu'il faut à l'erreur un point de départ plus simple et qu'il faut qu'il y ait dans l'histoire de l'homme un malentendu, un quiproquo naturellement explicable, d'où est née cette erreur. On en arrivera alors à attribuer à ce quiproquo l'origine des acceptions extranaturelles données à certains mots et c'est par la parole qu'on cherchera à remonter à ce quiproquo.

Alors, au lieu de construire des systèmes, on s'attachera de préférence à comparer ces expressions : « causes mystérieuses internes » concordant avec cette pensée si souvent rencontrée de « restaurer la nature primordiale », « comprendre que le mouvement d'éloignement poussé à sa limite extrême, il y a mouvement de retour », qui s'applique parfaitement, dans l'hypothèse

de mouvements astronomiques, « à une seule perception correspondent cent réflexions », qui est appliquée à l'esprit de l'homme, mais qui se trouve en opposition avec une idée relative aux mouvements combinés de la lune et du soleil, de sorte qu'il semble que c'est à ce double mouvement que sont attribuées et qu'il faudrait bien réellement attribuer les sensations qui ont éveillé la réflexion. Pour le moment nous resterons dans le doute, nous n'avons voulu que montrer une voie encore absolument barrée, mais qui paraît très praticable et qui n'attend que des travailleurs.

Le paragraphe 20 est relatif à la perte des facultés dont il est question, mais il est trop obscur pour que nous essayions d'en tirer parti pour le moment.

Le suivant commence par un terme assez rarement employé et que nous avons traduit par « voie de la nature. » L'auteur revient certainement à son premier thème, le mouvement des astres ; quant au commentateur, il triture les aphorismes déjà répétés sans apporter la moindre lumière sur la question qui domine tout : de quoi parle l'auteur ?

Le paragraphe 22 est plus original. Le terme du texte traduit par le mot « lois » a pour sens primitif « lois de la musique », de l'harmonie, et « lois du mouvement du soleil et de la lune ». Vient ensuite une énumération de termes dont nous ne pouvons entreprendre l'explication ; il nous faudrait allonger démesurément cette étude, et cette tâche viendra plus facilement au sujet d'autres ouvrages chinois. Mais dans le commentaire nous ne pouvons passer sous silence cette phrase très remarquable : « Le plus merveilleux de ces instruments c'est celui de l'intelligence..... c'est la cause mystérieuse de toutes choses et ce qui constitue la parole. »

Ainsi donc le mécanisme dont il s'agit, et que tout porte à considérer comme désignant le mouvement des astres, et particulièrement le mouvement combiné de la lune et du soleil, serait révélé par « la cause mystérieuse de tous les êtres », c'est-à-dire par la cause des phases de la lune, et ce mécanisme « constituerait la parole ». Mais s'il y a un fond de vérité dans toutes nos hypothèses, combien d'obscurités s'éclairciraient ! Nous lisions tout à l'heure : « A une seule perception correspondent cent réflexions » ; ce serait donc que la perception d'une sensation causée par un phénomène astronomique donnerait lieu, chez l'homme, à cent réflexions, c'est-à-dire à cent constatations de rapports différents, et puisque le même fait « constitue la

parole », l'expression vocale de la sensation, devenue mot, servirait ensuite à désigner ces cent rapports, c'est-à-dire qu'elle aurait plusieurs acceptions diverses, selon les différents rapports considérés.

Ceci suppose que le mot, tel que nous le comprenons, n'existait pas avant la sensation : mais alors, s'il en a été ainsi, le mot, le son émis, a été involontairement déterminé, il a correspondu à une sensation ; cette sensation est l'effet d'une des forces de la nature, et l'homme, dans son état naturel, vibrait comme un instrument de musique sous l'influence de ces forces, c'est-à-dire que sa parole a une valeur, une substance par conséquent analysable. Enfin cet état naturel, faussé depuis et altéré, serait le but des recherches dont il s'agit dans la doctrine dont nous nous occupons, ce qui rendrait compréhensible l'idée de facultés « perdues », mais qui se pourraient retrouver par l'étude de la parole ou par l'étude des sensations produites sur l'être par la lumière.

Pour quiconque connaît la langue chinoise, cette déduction, à laquelle nous arrivons par l'étude de quelques lignes d'un texte obscur, paraîtra digne au moins de contrôle. Ce serait une explication très simple du singulier mystère de cette langue, dans laquelle le mot n'a pour ainsi dire jamais de signification propre et déterminée, sert successivement à désigner les idées en apparence les plus opposées, enfin ne prend de valeur dans la phrase que par la position qu'il y occupe.

Elle ne résoudrait pas moins simplement les problèmes en apparence insolubles que soulèvent des maximes telles que les suivantes : à chaque instant les auteurs taoïstes nous répètent que « l'homme voit et connaît par nature », mais il est entravé par la perte de ses facultés primitives. Cette faculté perdue serait celle de nommer exactement les objets qu'il considère, de former des sons en rapport avec le sujet de ces sons. Ces mêmes auteurs nous parlent encore de l'homme « s'emparant de la faculté créatrice du ciel et de la terre » ou « exerçant une action identique à l'action du ciel et de la terre ». Cette faculté, ou cette action créatrice, consisterait simplement à nommer par un son déterminé par la sensation la force considérée, et le mysticisme chinois n'aurait qu'un véritable objet, tout inconscient pour les partisans modernes de cette doctrine, la recherche de l'origine de la parole. D'une chose en apparence absurde, contraire aux lois de la na-

ture humaine, nous reviendrions à une chose simple et essentiellement naturelle.

Nous avons achevé de parcourir ce petit opuscule et son commentaire ; nous ne pouvions le faire que très sommairement et nous n'avions pas la ressource de nous appuyer de citations d'autres ouvrages ; la littérature chinoise est encore trop peu connue en France pour que les citations puissent toujours être intelligibles sans entraîner des longueurs et des digressions qui font perdre de vue le sujet considéré. Résumons brièvement nos conclusions.

Nous avons cité, d'après M. Wylie, le jugement des critiques chinois sur le Yin-phù-king ; pour eux, ce livre, que les taoïstes font remonter à Hoàng-Ti, serait un pastiche de Lé-Tsuen. La Chine a produit un très grand nombre d'érudits doués d'un véritable sens critique ; leurs jugements sont d'un très grand poids ; mais en les appréciant, il faut se rappeler que tous sont entachés d'un vice originel. Tous les auteurs chinois sans exception appartiennent à une école et professent une foi absolue dans leur doctrine. Ils ont des articles de foi, des dogmes dont il n'admettent point la discussion. Leur esprit n'est jamais libre de préventions ; on ne juge point, quand on ne doute point. Toutes les fois qu'il s'agira de l'appréciation d'un livre orthodoxe au point de vue du critique, on pourra se fier à sa sagacité : il sera souvent admirable de finesse dans ses observations sur la portée d'un mot, sur le sens d'une expression. Mais s'il apprécie un livre qu'il estime hétérodoxe, il ne juge plus que d'après les *a priori* de sa propre école.

Les critiques cités par M. Wylie, d'après le catalogue de la bibliothèque impériale, sont confucéens. Admettre qu'un livre tel que le Yin-phù-king puisse remonter, non pas à Hoàng-Ti, mais à une antiquité au moins égale à celle de Khong-Tsé, irait, à beaucoup d'égards, contre la vérité officielle dans l'école, et, dès lors, la question est jugée et le livre condamné.

Hoàng-Ti est un des personnages les plus fabuleux de l'histoire chinoise ; avant de lui attribuer quoi que ce soit, il faudrait savoir s'il a existé, ce qui est révoqué en doute, même par beaucoup d'auteurs Chinois. Hoàng-Ti joue chez les taoïstes à peu près le rôle de Fou-Hi chez les disciples de Khong-Tsé. Mais, cette antiquité fabuleuse écartée, nous reconnaissons, sans la moindre prévention, une très grande originalité à cet ouvrage. S'il y a pas-

tiche, il peut fort bien être antérieur à Khong-Tsé et à Laô-Tsé, et être une des cent copies qui ont dû exister dès une antiquité très reculée, en Chine, d'auteurs mystiques précurseurs de Laô-Tsé. Les quelques pensées qui sont communes à ce livre, au Yi-king et au Shou-king ne décèlent nullement la copie et peuvent à meilleur titre passer pour preuves d'originalité et d'antiquité. Nous aurons plus tard un criterium plus sûr, pour juger de l'antiquité réelle du Yin-phù-king, mais nous ne pouvons pas encore y avoir recours.

Enfin nous devons ajouter que l'existence d'un assez grand nombre de livres chinois remontant bien au delà de l'incendie des livres ordonné par l'empereur Tsin-Shi-Hoâng-Ti n'a rien d'improbable.

Dans l'étude du taoïsme, le Yin-phù-king doit tenir une place importante. Selon qu'on le considérera comme antérieur ou postérieur au Tao-te-king, il marquera un mouvement d'accentuation ou d'affaiblissement du mysticisme.

Pour nous, il marquerait plutôt le point d'origine d'une scission dans une école unique plus ancienne, scission d'où procéderait la différence entre le génie de Khong-Tsé et celui de Laô-Tsé, Khong-Tsé représentant l'ancienne école et Laô-Tsé la nouvelle.

Mais la lecture attentive du Yin-phù-king soulève, nous l'avons vu, un problème d'un intérêt plus haut que celui de l'histoire d'une simple doctrine religieuse. Cette doctrine elle-même semble cacher, et cache réellement, une autre pensée oubliée et méconnue avec le temps. Sans doute le Yin-phù-king est loin d'être l'ouvrage par lequel il faut commencer la recherche de l'origine de la langue chinoise ; il pourra y concourir très secondairement, mais, grâce au Yi-king, il serait bien facile de s'en passer. Son véritable intérêt sera très probablement de donner l'explication de l'origine et de la véritable cause du mysticisme taoïste d'abord et de tout mysticisme ensuite.

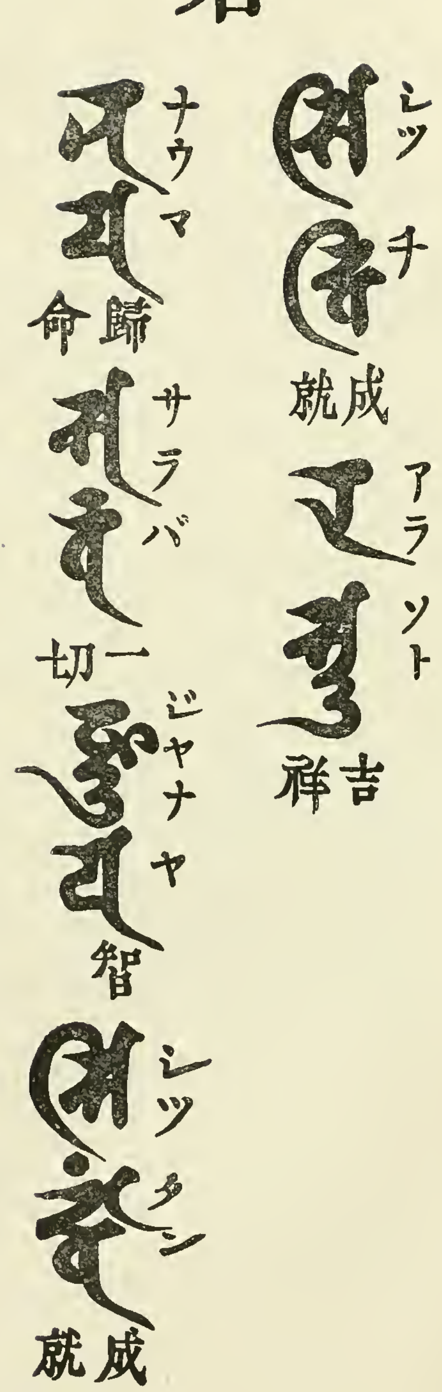
Enfin notre dernière conclusion est celle-ci, et c'est surtout ce que nous voudrions avoir fait saisir : la critique des textes chinois doit précéder toute tentative de recherches sur l'origine des religions.

題名

SHIDDA

ADORE LE BOUDDHA POUR SHIDDA

PAROLE DE RECOMMANDATION.



SHIDDA

« Adore le Bouddha pour Shidda. »

PAROLE DE RECOMMANDATION.

RÉSUMÉ HISTORIQUE DE LA TRANSMISSION DES QUATRE EXPLICATIONS DONNÉES SUR LE SANSCRIT

TRADUCTION FRANÇAISE

DE

MM. YMAIZOUMI ET YAMATA

Le manuscrit traduit par MM. Ymaïzoumi et Yamata a été donné à M. Émile Guimet, à son passage à Nagoya, par le grand prêtre du temple de Tchobédji. Ce bonze, d'un âge fort avancé, avait été signalé au voyageur par les prêtres de Nikko et d'autres prêtres bouddhistes, comme étant très versé dans les mystères de la religion. Il offrit le manuscrit en disant qu'il l'avait fait copier par un de ses anciens élèves, qui ne s'était pas montré digne de ses enseignements, et, avant de remettre le livre, il effaça avec son pinceau le nom de son disciple qui figurait au verso de la couverture.

Shidda est un mot sanscrit qui signifie « *perfection* ». On a donné ce nom à l'ensemble des caractères sanscrits pour indiquer qu'ils sont perfectionnés de manière à pouvoir exprimer toutes les idées sans qu'on ait besoin de recourir à aucun autre caractère. C'est pour cette raison que, en Chine et au Japon, on n'appelle pas l'ensemble de ces caractères « *sanscrit* », mais bien *shiddan*, qui est l'accusatif de la déclinaison de *shidda*, d'après la grammaire sanscrite.

La parole de recommandation : « Adore le Bouddha pour Shidda », veut donc dire : « Adore le Bouddha pour Shidda qu'il a créé. »

Les vieux manuscrits sanscrits apportés de l'Inde et de la Chine au Japon, sont écrits avec ces caractères.

Première explication donnée par le Bouddha.

Suivant un ouvrage intitulé : *Djimoshakou* (explication des caractères sanscrits), écrit par Kooboo-Daïshi, il n'y avait ni loi ni religion au commen-

cement de la création du monde. Brahama descendit du ciel dans ce monde et créa les quarante-sept caractères dont la modification peut donner naissance à plus de dix mille autres.

Le sanscrit transmis jusqu'à nos jours, dont la prononciation est celle des Indes méridionales, a été défini d'après un ouvrage fait par Tchikô, prêtre chinois, et intitulé Djiki (explication des caractères).

Deuxième explication donnée par Shakamouni.

Les livres sacrés de Shakamouni expliquent les différents sens des caractères sanscrits. Ce sont ces sens des caractères qui, dit-on, ont été admis dans les *Cinq Indes*, c'est-à-dire l'Inde orientale, l'Inde occidentale, l'Inde méridionale, l'Inde septentrionale et l'Inde centrale.

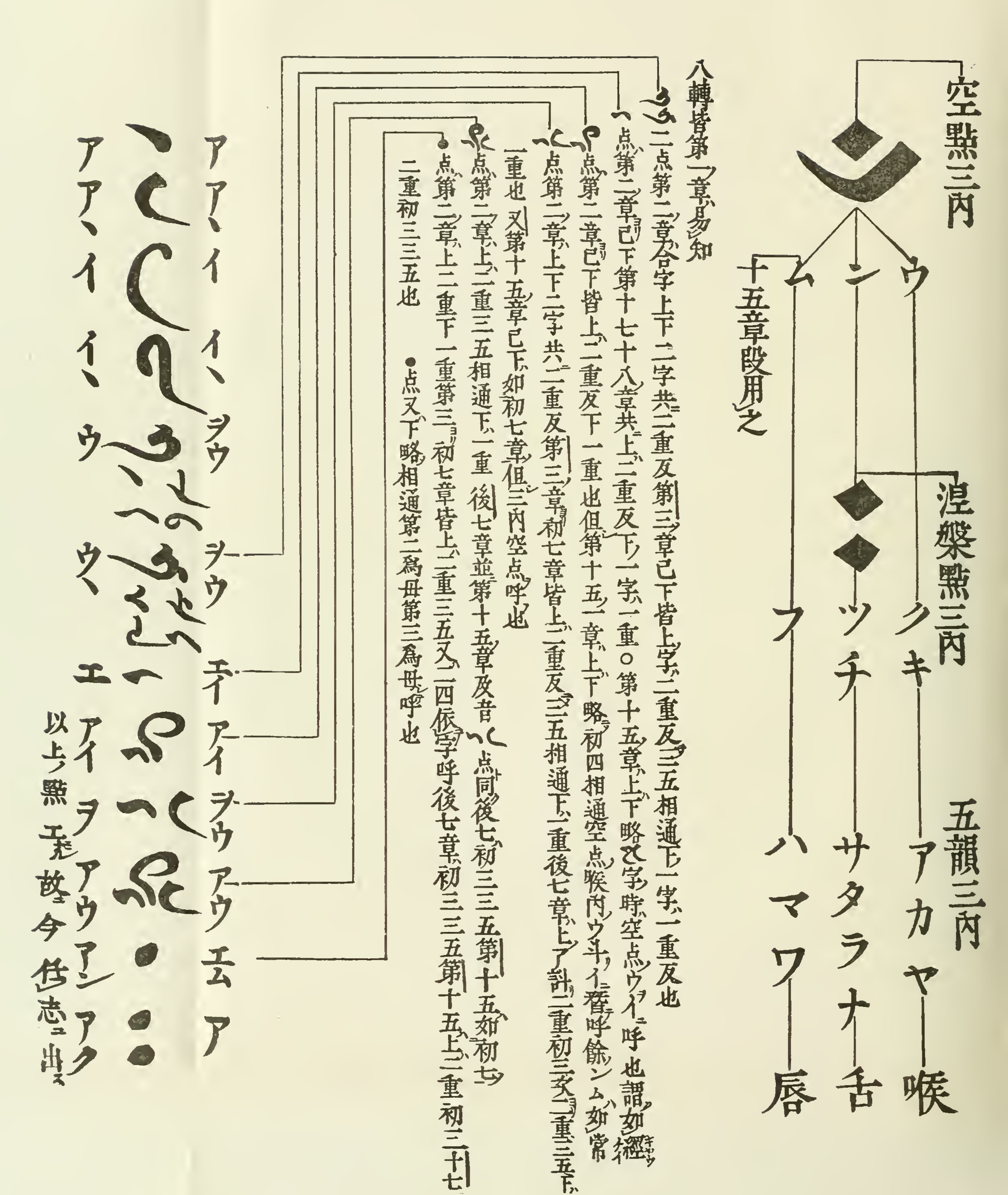
Le livre sacré intitulé : *Mondjoumon*, qui contient les sermons que prononça Shakamouni pendant les sept premiers jours qui suivirent sa pénitence, explique les différents sens des *cinquante* caractères ; un autre livre, intitulé *Kègonkiô*, explique également les divers sens des *quarante-deux* caractères.

Troisième explication transmise par le *Monde des Dragons* [1].

Cinq siècles après la mort de Shakamouni, la secte *Shôdjiokiô* (nom de trois des cinq sectes principales de la religion de Shakamouni) se trouvait dans un état prospère. A cette époque, plusieurs livres de la secte *daïdjiô* (nom de deux des cinq principales sectes de la religion de Shakamouni) avaient été introduits, on ignore par quel moyen, dans le *Monde des Dragons*. Sept siècles après la mort de Shakamouni, un prêtre indien nommé Riou-Miô-Bossatsou [2] alla dans le Monde des Dragons et en rapporta tous les livres qui avaient été introduits dans ledit monde : il régénéra ainsi la secte de

[1] Le monde des Dragons (dans l'Inde, monde des Nagas), créatures fabuleuses ayant la forme et la nature des serpents, qui étaient de fermes soutiens de la foi bouddhique. Le Bouddha Shakamouni lui-même leur aurait enseigné une doctrine plus élevée et plus philosophique que celle qu'il prêchait aux hommes trop peu éclairés alors pour en comprendre la profondeur.

[2] Riou-Miô-Bosatsou est la traduction chinoise du nom d'un saint qui s'appelait en sanscrit Nâgârjuna-Bôdisatva.



EXPLICATION DES VOYELLES

— FAC-SIMILE DU LIVRE JAPONAIS —

daïdjiô. Ces livres renferment quatre caractères nouveaux. Tchikô rapporte que les Indes centrales employèrent les caractères créés par Brahama, en y ajoutant ces quatre signes.

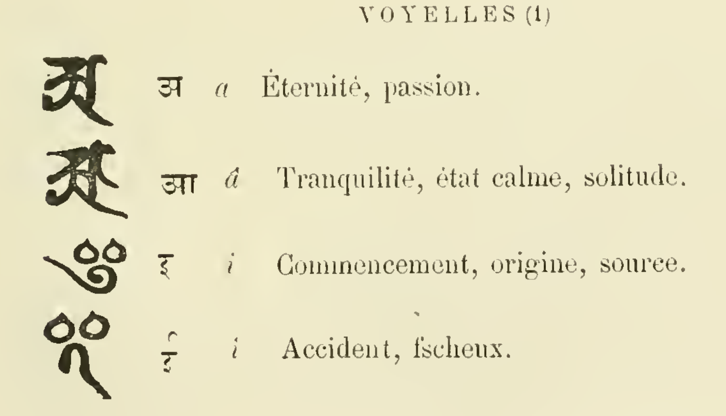
Quatrième explication donnée par Daï-Niti, Bouddha éternel.

Daï-Niti et ceux qui possédèrent la même étendue d'esprit que lui ont expliqué le sens mystique des caractères sanscrits. En effet, le sens mystique de ces caractères est clairement expliqué dans le chapitre de *Shakoudji-mohon* du livre intitulé *Kongôtchogniô*, et dans les chapitres de *Gou en cingombon* et de *Djirimbon*, etc., du livre sacré de Daï-Niti.



Le mot *mata*, est le nom générique des voyelles. Toutes ces voyelles, après avoir été modifiées, sont employées comme signes qui s'ajoutent à un caractère pour lui donner un son autre que le sien propre.

VOYELLES [1]



	अ	*a*	Éternité, passion.
	आ	*â*	Tranquilité, état calme, solitude.
	इ	*i*	Commencement, origine, source.
	ई	*î*	Accident, fâcheux.

[1] Il y a deux sortes de caractères sanscrits : les caractères qui se trouvent dans la première colonne sont ceux qui ont été introduits au Japon ; les autres, dans la seconde colonne, sont ceux qui ont été introduits en Europe.

उ	*u*	Figuré.
ऊ	*û*	Diminution, dommage, déchet, perte.
ए	*è*	Désir.
ऐ	*ae*	Puissance.
ओ	*ô*	Cascade, état des choses qui ne s'arrêtent pas même un instant.
औ	*ao*	Modification, changement, transformation.
अं	*au*	Limite, borne, Buddhi (mot sanscrit), c'est-à-dire l'état d'esprit où l'on se trouve avant d'égaler Bouddha.
अः	*ah*	Éloignement, écartement, Nirvâna (mot à mot) : sans passion.

QUATRE VOYELLES PARTICULIÈRES[1]

ऋ	*ri*	Miracle.
ॠ	*rî*	Exemple, espèce.
ऌ	*li*	Action d'appliquer l'esprit.
ॡ	*lî*	Action de se plonger.

Ces quatre voyelles particulières sont des signes qu'un auteur de l'orthographe de la langue sanscrite créa ou admit postérieurement à la création des caractères sanscrits par Brahama. Ce sont les quatre caractères sanscrits

[1] Ces sons liquides sont considérés comme voyelles dans le sanscrit, le pali et encore aujourd'hui dans le singalais moderne.

transmis par le Monde des Dragons ; ils s'ajoutent aux autres signes pour l'euphonie.

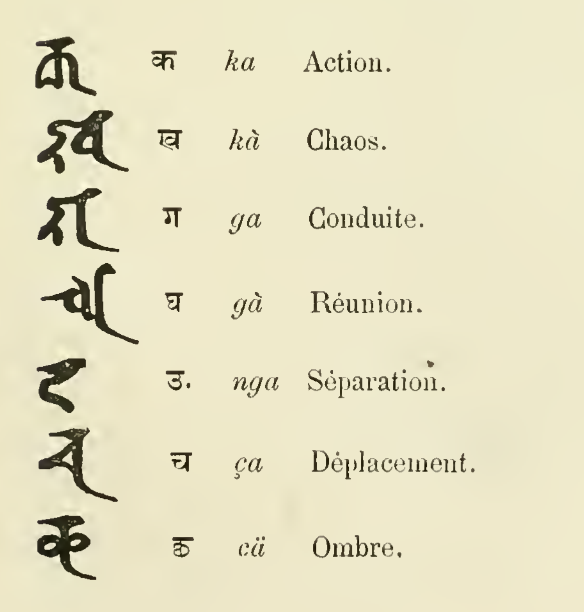
On ne connaît pas bien positivement le nom de l'auteur en question ; mais, suivant les remarques du livre intitulé *Néhankiô*, cet auteur serait Souva-Vama, prêtre indien professant une autre religion que le bouddhisme, et il aurait enseigné pour la première fois ces quatre voyelles à Vatavaha, roi des Indes, pour corriger la difficulté qu'il avait de prononcer certaines lettres.

Un missionnaire indien en Chine, nommé Hògatsou-Sanzo, disait que ces quatre caractères s'employaient dans le style élevé comme lettres euphoniques.

Les douze premiers caractères s'employaient dans la langue vulgaire ; les quatre derniers étaient usités particulièrement dans le style élevé. Ainsi, dans le dictionnaire fait par Erïn, prêtre chinois, ces quatre caractères ont reçu le nom de « sons auxiliaires, sons d'élégance ». Il y est dit que ces quatre caractères, ou voyelles, ne s'employaient pas pour former le son, comme les autres voyelles.

CONSONNES

MOT A MOT. — CORPS DE CARACTÈRES



क	*ka*	Action.
ख	*kà*	Chaos.
ग	*ga*	Conduite.
घ	*gà*	Réunion.
ङ	*nga*	Séparation.
च	*ça*	Déplacement.
छ	*cä*	Ombre.

ज	*ja*	Naissance, production.
झ	*jà*	Ennemi, guerre.
ञ	*nâ*	Intelligence.
ट	*ṭa*	Orgueil, présomption.
ठ	*ṭà*	Soin, entretien.
ड	*ḍa*	Haine.
ढ	*ḍà*	Persistance.
ण	*ṇa*	Dispute.
त	*ta*	Identité.
थ	*tà*	Demeure.
द	*da*	Donner l'aumône.
ध	*dà*	Loi, monde.
न	*na*	Nom.
प	*pa*	Vérité incontestable.
फ	*pà*	Instabilité.
ब	*ha*	Être lié.
भ	*bà*	Matière.
म	*ma*	Moi, partialité.

Ces trente-cinq caractères sont appelés *consonnes, corps de caractères, mères de caractères*. En se combinant avec *mata*, c'est-à-dire avec les douze caractères précédemment cités, ils donnent naissance au son. C'est pour cette raison qu'ils sont ainsi nommés.

CARACTÈRES QUI SE PRONONCENT LA BOUCHE OUVERTE

य *ya* Doctrine.

र *rà* Poussière, tache, souillure, sale.

ल *la* Forme.

व *va* Parole.

श *ça* Esprit calme.

ष *sha* Caractère mou, mollesse.

स *sa* Raison incontestable.

ह *ha* Cause.

Règle de la combinaison de deux mêmes caractères. Exemple :

Ces deux caractères forment le caractère suivant :

ल्ल *llan* Suppression.

Règle de la combinaison de deux caractères différents. Exemple :
Ces deux signes en se combinant forment le suivant :

त्त Épuisement.

ABRÉVIATION DES VOYELLES

ा. . . . . *á*

ि. . . . . *i*

ी. . . . . *î*

ु. . . . . . . *u*

ू. . . . . . . *ú*

े. . . . . *é*

ै. . . . . *ae*

ो. . . . . *ó*

ा. . . . . *ao*

. . . . *u*

Règle de la composition des différents sons, en ajoutant aux consonnes les voyelles modifiées comme ci-dessus.

Le tableau suivant est fait, d'après l'ordre de l'alphabet japonais, pour donner commodité et facilité aux Japonais qui étudient le sanscrit :


अ इ उ ए ओ
a i u ê ó
क कि कु के को
ka ki ku kê kó
च चि चु चे चो
ç'a ç'i ç'u c'ê c'ó
ट टि टु टे टो
ta ti tu tê tó
न नि नु ने नो
na ni nu nê nó
प पि पु पे पो
pa pi pu pê pó
म मि मु मे मो
ma mi mu mê mó



Ce signe se place au commencement des livres sacrés sanscrits ; c'est l'abréviation du caractère qui veut dire « origine, commencement, source »[1]. (Voir page 321).



Ce signe se place à la fin de chaque membre de phrase. C'est l'abréviation du caractère qui veut dire « moi, partialité ». (Voir page 324.)



L'un de ces trois signes s'emploie, quand deux mêmes mots se trouvent

[1] Un grand nombre de sancritistes n'ont pas admis les définitions de tous ces signes données par cet auteur et les ont considérés simplement comme signes n'ayant aucun sens.

placés successivement l'un à côté de l'autre, pour remplacer le dernier. Ces signes sont l'abréviation d'un caractère qui signifie « ombre ». (Voir page 323.)

Ce signe s'emploie pour effacer un caractère qui n'est pas écrit correctement ; on le met alors sur le caractère. Il est l'abréviation du signe qui veut dire « diminution, dommage, perte, déchet ». (Voir page 322.)

D'aprés un sanscritiste, ce signe n'est pas l'abréviation de ce caractère ; mais celle de celui qui signifie « dispute ». (Voir page 324.) Or, dans une dispute, on cherche à détruire ou effacer l'opinion de son adversaire ; de là résulte l'emploi de ce caractère comme signe de rature.

Je pense que ce signe de rature s'emploie particulièrement pour respecter un caractère à effacer, lorsque celui-ci a un sens mystique, car tous les caractères ayant un sens mystique ont été expliqués par le bouddhisme. Il ne s'emploie pas pour effacer les caractères ayant un sens commun.

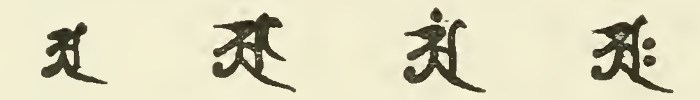


On place un de ces signes à la fin d'un sujet de composition, parce qu'ils sont dérivés du caractère qui veut dire « Nirvâna » (sans passions), et que c'est là le dernier degré de la perfection de l'âme. (Voir page 322.)



Ce signe est l'abréviation du caractère qui signifie « donner l'aumône ». (Voir page 324.) Il se met à la fin du livre sacré pour indiquer que les enseignements écrits dans le livre sont donnés comme aumône à tous les êtres animés.

Explication des caractères mystiques, pris comme symboles.



Ces quatre caractères sont les symboles respectifs des quatre Bouddhas.



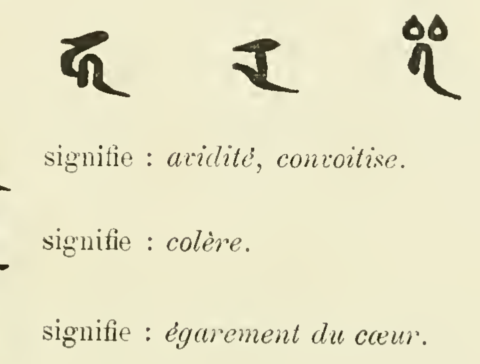
Ce caractère est le symbole de Daï-Niti-Niouraï. Ce symbole n'est autre chose que le caractère portant simultanément les trois signes de prononciations différentes, et par conséquent il ne peut être prononcé. Ce n'est pas d'après la grammaire sanscrite, mais d'après la règle symbolique de la secte sïn-gon que l'on ajoute ainsi à la fois trois signes différents à un caractère; Daï-Niti-Niouraï est représenté par l'ensemble des quatre symboles précédents ; car en lui seul il possède les vertus des quatre Bouddhas.

Comme ce symbole ne peut pas être prononcé, on l'appelle *(a) de la contraction de quatre caractères.*



C'est le symbole d'un Amida autre que celui qui se trouve dans le Mandara [1].

Le symbole d'Amida est composé des trois caractères suivants, auxquels on ajoute ce signe :



signifie : *avidité, convoitise.*

signifie : *colère.*

signifie : *égarement du cœur.*

Le caractère, symbole d'Amida, veut dire écarter ou éloigner les défauts exprimés par les trois caractères ci-dessus, parce que ce symbole est composé de ces trois caractères et qu'il porte à sa droite ce signe, qui signifie « éloignement, écartement ». Si l'on avait foi en Amida, on pourrait écarter ces défauts et égaler le Bouddha : voilà pourquoi le caratère est pris comme symbole d'Amida.

[1] Mandara est le nom de l'ensemble complet des Bouddhas, classés par ordre. Il y a deux Mandaras. Taïzo-Mandara et Kongo-Mandara.


est le symbole de Daïniti dans le Taïzo-Mandara.

CONFÉRENCE

ENTRE LA

MISSION SCIENTIFIQUE FRANÇAISE

ET

LES PRÊTRES DE LA SECTE SĬN-SIOU

TRADUCTION D'UN LIVRE JAPONAIS

INTITULÉ

NOTES ABRÉGÉES SUR LES QUESTIONS ET LES RÉPONSES

PRÉFACE

En 1876 (neuvième année de Meiji), M. Émile Guimet, savant français, accompagné d'un peintre, nommé M. Félix Régamey, est venu au Japon chargé d'une mission scientifique du ministre de l'instruction publique de France, pour étudier les religions orientales. Notre ministre de l'intérieur a ordonné aux préfets de faire visiter à M. Guimet les temples qui se trouvent dans leurs villes.

A son arrivée à Kioto, ancienne capitale du Japon, le préfet de cette ville a ordonné aux principaux temples de chaque secte de recevoir le savant français. Le 26 octobre, jour fixé pour une conférence, les desservants des

temples les plus importants de la secte sïn-siou se sont réunis dans le pavillon de Hi-oun Kakou, à Hongandji de l'Est ; alors le délégué français, par l'intermédiaire de ses interprètes Kondo Tocoujiro et Outahara Jeuzabourô, qui l'accompagnaient, a manifesté le désir d'adresser aux prêtres différentes questions sur les doctrines de la religion sïn-siou. MM. Simatchi, Atsoumi et Akamatsou ont répondu aux questions qui leur ont été posées. Cette conférence a duré plus de sept heures.

Mon séjour à Kioto à cette époque m'a permis d'assister à la conférence, et j'ai pu prendre note d'une longue série de questions et de réponses qui se sont succédé. Quelque temps après cette séance, beaucoup de personnes sont venues me demander de leur communiquer mes notes ; mais, outre que je perds ainsi beaucoup de temps, je ne puis donner des copies à tous ceux qui m'en demandent. C'est pourquoi j'ai fait imprimer ces notes ainsi que des *réponses sommaires* sur les doctrines religieuses. Cet abrégé, intitulé Kiô-gui-riacoutô, réponses abrégées sur les doctrines religieuses, est fait d'après les notes remises par ces Messieurs en réponse aux questions posées par M. Guimet.

Tous les points essentiels de la religion ne seront peut-être pas complètement détaillés dans cette seule conférence entre personnes qui ne s'étaient jamais vues avant ce jour ; il doit aussi y avoir dans mes notes des lacunes qui se seront produites malgré moi. Telles qu'elles sont, je les crois pourtant indispensables à ceux qui désirent savoir ce qui s'est passé pendant cette conférence. C'est à vous, mes lecteurs, de juger mon œuvre.

Higachi-Kan-Itchi.

明治十年八月印刷

問對畧記

附教義略荅

印刷 本願寺活版場

緒言

明治九年佛蘭西學士（ヱミル。ギメ氏）畫工（フヱリキス。レガメ）氏ヲ携ヘ東洋ノ教法ヲ探討センカタメニ彼國文部卿ニ請ヒ其書ヲ得テ以テ我邦ニ來ル我内務省府縣ニ令シ所々ノ社寺ヲ巡覧セシム其京師ニ至ルヤ府廳各宗ノ本山ニ命シ以テ之ヲ接待セシム乃チ十月二十六日ヲトシ眞宗各派本山ノ執事等本刹飛雲閣ニ會ス學士將ニ我宗ノ法門ニ於テ問フヿアラントス島地渥美赤松三氏問ニ隨テ之ヲ荅辯ス通辯者近藤徳三郎哥原十三郎彼ノ携フル所ナリ問對時ヲ移ス殆ト六七時間余適京師ニ在リ會ニ臨テ其問對ヲ筆記ス會終ルノ後其筆記ヲ觀ント請フ者頗ル多シ之ヲ寫〆示サントスル啻ニ時日ヲ費スノミニ非ス亦諸友

ニ周キヿ能ハス故ニ其筆記ト教義略荅トヲ併テ之ヲ活刷ニ附ス略荅ハ會後三氏ノ録シテ彼請ニ應スル所也顧フニ此學ヤ曾テ相知ラサル者一朝ニ相遇數時ノ應接固ヨリ蘊奥ヲ盡サヽルヘシ加ルニ予カ録スルトコロ亦遺漏ナキヿ能ハス唯當日ノ景况ヲ觀ントスルニ於テ此記亦已ムヘカラス讀者幸ニ其意ヲ諒セヨ

干河岸貫一識

FAC-SIMILE DE LA PRÉFACE ET DU TITRE DU LIVRE JAPONAIS

INTITULÉ

NOTES ABRÉGÉES SUR LES QUESTIONS ET LES RÉPONSES

NOTES ABRÉGÉES

SUR LES

RÉPONSES FAITES DANS LE HIOUN-KAKOU

(SALLE ÉLEVÉE DU TEMPLE DE HONGANDJI)

PAR

MM. SIMATCHI, ATSOUMI & AKAMATSOU

AUX QUESTIONS

De M. ÉMILE GUIMET, Savant français

La séance est ouverte à 10 heures du matin et levée à 5 heures du soir.
Les notes ont été prises par M. Higachi-Kan-Itchi.

Après avoir échangé leurs cartes et quelques paroles de politesse les interlocuteurs s'asseyent chacun sur une chaise[1].

M. Guimet. — Je suis venu aujourd'hui dans votre temple pour vous demander des renseignements sur les principes de la religion bouddhique en général et sur ceux de votre secte en particulier[2]. Je suis très heureux, et je

[1] La chaise est une rareté au Japon, où tout le monde s'agenouille à terre sur les nattes des appartements.

[2] La secte sïn-siou est une des plus répandues au Japon, peut-être parce que sa doctrine est des plus simples et que sa philosophie est des moins transcendantes. Il faut remarquer que cette conversation

vous remercie de la bienveillante sympathie avec laquelle vous avez accédé à ma demande, en vous réunissant ici ; je vous prie de vouloir bien répondre aux questions que je vais vous poser.

R. — Avec le peu de science que nous possédons, nous allons tâcher, tous trois, de répondre à vos questions.

D. — Ne voyez-vous aucun inconvénient à ce que je prenne, ici même, des notes sur vos réponses ?

R. — Nous n'y voyons aucun inconvénient.

D. — Ma première question porte sur l'origine du ciel, de la terre et de tout ce qui nous entoure. Comment expliquez-vous leur formation d'après le principe de la religion bouddhique ?

R. — La religion bouddhique attribue l'existence de toutes choses à ce qu'elle appelle *In-En* (Cause-Effet). Chaque chose n'est que la réunion d'atomes, infiniment subtiles, et ce sont ces atomes qui, se réunissant les uns aux autres, ont formé les montagnes, les rivières, les plaines, les métaux, les pierres, les plantes et les arbres.

L'existence de ces objets découle du rapport naturel de leur *In* à leur *En*, absolument comme tous les êtres animés naissent en vertu de leur propre *In-En*.

D. — N'y a-t-il donc alors aucun créateur du ciel, de la terre et de toutes les autres choses ?

R. — Non [1].

D. — Qu'est-ce alors que ce que vous appelez *In-En* ?

R. — Aucune chose ne se forme naturellement et de son propre mouvement. C'est toujours le rapport de ceci à cela qui constitue une chose. La distance entre l'*In* et l'*En* varie d'une manière plus ou moins considérable suivant les circonstances ; mais ces deux éléments générateurs étant, par leur nature même, corrélatifs, c'est de leur rapport que naissent toutes les choses. L'*In* séparé de l'*En*, comme l'*En* séparé de l'*In*, ne sont absolument rien.

a été traduite du français en japonais et du japonais en français, et que parfois le sens des questions et des réponses s'est un peu égaré. De plus, le texte japonais a été retraduit en français par des Japonais. Malgré ces chances d'erreurs, le travail de MM. Ymaïzoumi, Tomii et Yamata donne une idée assez exacte des sujets qui ont été traités dans cette conférence.

[1] Dans le texte japonais « oui. » Reponse affirmative à une question négative.

D. — Admettez-vous alors l'existence d'un certain ordre dans la formation du ciel et de la terre ?

R. — Selon une vieille tradition indienne, les livres de la religion bouddhique parlent quelquefois de l'ordre en question ; mais on n'y trouve rien de clair et de précis. Toutefois, comme ces récits nous affirment que des milliers d'années se sont écoulées depuis la formation du monde, il ne nous paraît pas supposable que, pendant ce long espace de temps, tous les phénomènes de la nature aient été abandonnés à l'arbitraire et au hasard. Dès lors nous pouvons dire qu'en admettant aujourd'hui l'existence d'un certain ordre dans la formation des choses on ne porte aucune atteinte aux principes fondamentaux de la religion.

D. — Toutes les choses de l'univers sont soumises à une loi générale et uniforme. Cette loi est-elle préexistante à la formation du ciel et de la terre?

R. — A côté de chaque chose, il existe toujours une règle à laquelle elle est soumise. Le ciel et la terre se sont formés en vertu d'une loi naturelle qui réside dans cette formation même. Seulement parmi les hommes, les uns la comprennent et les autres ne la comprennent pas ; c'est que les premiers possèdent une intelligence assez développée pour la comprendre, et que les derniers se trouvent dans l'ignorance.

D. — Les êtres animés doivent-ils aussi leur existence à l'*In-En* ? Admettez-vous que, dès l'origine, toutes les propriétés physiques et toutes les forces dont parlent les physiciens de notre époque existassent ?

R. — Il est hors de doute que les êtres animés doivent leur existence à l'*In-En*. Toute chose existe dans ce monde parce qu'antérieurement à sa formation, la raison d'être de cette formation existait déjà. Sans cette loi préexistante aucune chose ne pourrait être formée.

D. — Les chimistes prétendent que deux corps entrant en combinaison en forment un troisième tout différent. Admettez-vous que cela existât déjà avant la formation de toute chose ?

R. — Oui.

D. — D'après tout ce que vous m'avez dit jusqu'ici, je remarque que vos idées s'accordent au fond avec celles de nos savants de l'Europe qui recherchent, de jour en jour, les mystères de la science. Je vous demande maintenant si les actes des hommes dépendent de Dieu.

R. — Les actes de l'homme sont ses actes propres ; il ne dépendent en aucune façon de Dieu.

D. — Alors, n'admettez-vous pas que Dieu exerce son influence sur l'humanité et nous dirige dans l'accomplissement des divers actes d'invention ou de perfectionnement ?

R. — La religion bouddhique n'admettant aucun créateur et attribuant tout à l'*In-En*, déclare par cela même que tout acte de l'homme s'accomplit par sa propre initiative sans aucune intervention de Dieu.

D. — L'expression de Dieu est impropre. Néanmoins votre religion reconnait un être supérieur, *Amida*, qu'elle adore avec vénération et foi. Eh bien, la puissance d'Amida n'influe-t-elle point sur les actes de l'homme?

R. — Les différences qui existent entre les hommes au point de vue de leur valeur personnelle et de la valeur de leurs actes, tiennent au plus ou moins d'éducation qu'ils ont reçue, mais ne dépendent pas de la volonté d'*Amida*.

D. — Les réformes politiques ou législatives d'un pays ne dépendent-elles point d'Amida ?

R. — Tout acte, qu'il émane de la volonté d'un individu ou du consentement de tous, n'en est pas moins un acte émané de l'homme ; il est plus ou moins conforme à la raison suivant qu'il provient d'hommes instruits ou ignorants, mais il n'a aucun rapport direct avec Amida.

D. — J'admettrai bien que c'est par le travail que l'on augmente ses connaissances, que l'on réalise des progrès dans les sciences physiques, mais en entrant dans le domaine de la morale, de la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ne semble-t-il pas qu'il existe un être supérieur qui récompense ou punit nos actes, de même que le pouvoir social punit les infractions aux règles d'ordre public ?

R. — Tout bien ou tout mal a pour conséquence un bonheur ou une peine. Cela résulte de l'idée toute naturelle de l'*In-Goua* (synonyme de *In-En*).

Le pouvoir social, en frappant les actes contraires à la morale, ne fait que réprimer les abus qui résultent des rapports extérieurs des hommes entre eux. C'est ce qui explique que les lois se forment par suite d'une convention entre les hommes, et qu'elles varient suivant les pays. Ce n'est là qu'un fait humain qui montre le bien et le mal du monde extérieur ; c'est une conséquence de l'*In-En* (c'est-à-dire une application de la loi d'*In-En*, dans ce monde par

la récompense ou la punition prononcée par le pouvoir social). Quant aux actes qui touchent à la conscience, la convention humaine ne saurait ni les récompenser ni les punir. Suivant l'*intensité de l'In*, leur conséquence se manifeste à une époque plus ou moins prochaine ; mais ni la récompense ni le châtiment ne viennent de l'extérieur. C'est l'homme qui attire sur lui, et par lui-même, le bonheur ou la peine. Ainsi un individu commet un acte coupable ; si personne n'a connaissance de sa culpabilité, il ne subira aucune punition extérieure ; mais la conscience ne vient pas moins lui faire des reproches plus ou moins sévères, et cela parce que le vice qui est la cause de l'acte rejaillit en quelque sorte sur lui.

D. — La conséquence d'une mauvaise intention ou d'un acte coupable se manifeste-t-elle nécessairement dans la vie de son auteur ?

R. — Elle se manifeste tantôt pendant sa vie, tantôt après sa mort ; on ne saurait rien affirmer d'avance. Supposez qu'un acte coupable s'accomplisse aujourd'hui, ses effets peuvent se produire à l'instant même, ou quelques jours plus tard, ou enfin à une époque postérieure au décès du coupable. Ainsi, tandis que la cause existe au moment de l'exécution de l'acte coupable, la conséquence ne se manifeste qu'à une époque plus ou moins prochaine, suivant la gravité de l'acte.

D. — D'après ce que vous m'avez dit jusqu'ici, toute chose se forme en vertu de deux éléments, l'*In* et l'*En*. Mais, dans les questions industrielles, il me semble que tout se produit par le concours de trois éléments : *Capital*, *Intelligence* et *Travail*. Ainsi, lorsqu'il s'agit de fonder une usine, il faut les capitaux nécessaires à sa fondation et à son existence, l'intelligence de l'entrepreneur et le travail des ouvriers. Si l'un de ces trois éléments fait défaut, l'usine ne pourra pas exister. De même, lorsqu'il s'agit de fabriquer des faïences, il faut nécessairement les capitaux indispensables pour acheter la terre et les couleurs, l'intelligence pour déterminer les dimensions, la longueur et la largeur des pièces ; enfin le travail pour détremper et pétrir la terre et la cuire ensuite dans un four. C'est donc avec le concours de ces trois éléments que se fabriquent les faïences et toutes les autres choses. Je n'ai encore vu aucune chose qui se soit formée par l'action de deux éléments seulement.

R. — Ce que nous appelons *In-En* veut dire tout simplement que toute

chose se forme par le rapport de ceci à cela et non en vertu d'un seul élément. Dès lors les exemples que vous venez de citer pour montrer la nécessité de trois éléments pour la formation de toutes les productions de l'homme, ne sont en réalité qu'une application, qu'une confirmation même de notre principe d'*In-En*.

L'*In-En* dont parle la religion bouddhique ne suppose donc pas du tout le nombre limitatif de deux. Ainsi, s'agit-il de cultiver une plante, les grains sont *In*, la pluie, la rosée, l'eau, la terre sont *En*. Si l'un de ces derniers fait défaut, la plante ne peut pas pousser. Dès lors les saisons aussi font partie de l'*En*. En réalité il y a six sortes d'*In* et quatre ordres d'*En*; mais nous ne pouvons pas vous en parler d'une manière complète dans une seule conférence, une explication très détaillée étant nécessaire pour en apprécier la raison et la portée.

D. — Si, comme vous le dites, il n'y a aucune différence entre mes trois éléments et l'*In-En*, ce que j'ai appelé capital fait-il partie de l'*In* ou de l'*En*?

R. — Comme la doctrine bouddhique ne se fonde pas sur la triplicité pour expliquer la formation des choses, nous ne pouvons pas vous dire d'une façon précise si le capital est compris dans l'*In* ou dans l'*En*.

Cependant, en partant de la règle que toute chose principale est *In*, et que toute chose accessoire est *En*, nous pourrions dire à la rigueur que le capital fait partie de l'*In*.

D. — Que dire alors du travail et de l'intelligence? font-ils partie de l'*En*?

R. — A s'en tenir à l'exemple précédent de la fabrication des faïences, la terre est toujours la matière première des faïences. Or comme c'est par l'intelligence et le travail qu'on arrive à la transformation en faïence, l'intelligence et le travail constituent en quelque sorte un élément intrinsèque et indépendant de l'*In-En*. Seulement nous pouvons dire à la rigueur qu'ils font partie de l'*En*.

L'*In-En* nous indique, au point de vue de la religion, la cause et la conséquence de notre bonheur ou de nos souffrances, de notre entrée dans les paradis ou de notre chute dans les enfers.

Au contraire, votre prétendue nécessité du concours de trois éléments porte sur les choses purement matérielles.

Dès lors il nous semble que les deux opinions ne doivent pas être appréciées d'une même manière.

D. — Si je vous ai parlé du concours de trois éléments dans la formation des choses, c'est que cette question fait, en ce moment, l'objet de grandes discussions en France. Je vous demande tout simplement s'il y a quelque chose d'analogue dans la loi bouddhique. Je me contenterai donc d'une réponse affirmative ou négative.

R. — La religion bouddhique ne parle nulle part du concours de trois éléments dans la formation des choses. Elle nous explique simplement la cause et la conséquence du bien et du mal, du bonheur et de la peine, et nous fait connaître notamment que l'*In-En* n'est pas unique, mais complexe, c'est-à-dire composé de diverses choses.

D. — La religion chrétienne déclare que tout homme est affligé de ce qu'elle appelle un péché originel. Y a-t-il quelque chose d'analogue dans la religion bouddhique?

R. — Il n'y est point question de péché originel; seulement, tout homme possédant en lui ce qu'on appelle *Mou-Mioo*, c'est-à-dire une erreur originaire, inhérente au fond même du cœur, on dit que c'est cette erreur primitive qui est la cause de tous les vices et de toutes les fautes que nous avons commises et que nous commettons toujours dans les mondes *Mei-Kaï*[1].

D. — Ce que vous appelez *Mou-Mioo* ne doit pas être un péché. Si c'est un péché, il peut être absous; mais, si c'est une erreur, il n'y a pas d'absolution possible.

R. — L'erreur peut être la cause d'un péché, mais elle n'est pas elle-même un péché. Dès lors, elle est complètement distincte du péché originel de la religion chrétienne. Ainsi, un individu accomplit, par ignorance, un acte inconvenant; sans doute il est coupable d'une faute, en ce sens qu'il a commis un acte inconvenant; mais, au point de vue de son ignorance, on ne saurait le considérer comme coupable.

D. — L'autre jour j'ai vu un enfant qui se rendait à un temple, probablement pour se conformer à une formalité traditionnelle.

[1] Mondes inférieurs au monde des *Tembous*.

En allant, il portait sur le front le signe 犬 (chien), mais je vis, quand il revint, qu'on l'avait transformé en 大 (grand).

Est-ce pour effacer une sorte de péché originel ?

R. — Nous n'avons vu nulle part une pareille cérémonie. Dans tous les cas, il n'y a rien d'analogue dans notre secte.

En ce moment on a discuté sur l'inscription du signe : 馬

(le mot cheval répété trois fois). 馬 馬

que les gens peu éclairés placent sur leur porte d'entrée pour préserver leur famille de la petite vérole. Cette superstition a beaucoup fait rire les conférenciers.

D. — Peut-on, par des prières, changer en bonheur une infortune quelconque, et transformer par exemple une récolte médiocre en moisson abondante ?

R. — Dans la religion bouddhique en général, on parle souvent du succès des demandes adressées à la divinité ; mais notre secte les interdit absolument. Du reste, même dans la religion bouddhique en général, on ne parle point de la transformation d'une chose qui ne peut être transformée ; on ne demande pas l'impossible. La question de prière ne peut donc se présenter que relativement à une chose susceptible de se faire.

Voici, dans ce cas, la raison d'être des prières :

Tout malheur est la conséquence d'un *In* entaché de vice. Mais, en se repentant de ses actes antérieurs, l'homme se promet de n'accomplir désormais que des actes conformes à la morale. Alors, que lui reste-t-il à faire ? Demander l'intervention du *Hotoké*. Mais le *Hotoké* n'exauce aucune invocation qu'on lui adresse directement, soit pour demander le bonheur, soit pour se délivrer d'un malheur.

C'est par erreur que les gens du peuple, peu éclairés, contreviennent à ce principe et demandent au *Hotoké* la fortune ou le bien-être personnel. C'est donc pour prévenir ces superstitions que notre secte sïn-siou interdit sévèrement toute sorte de prières.

D. — Mais alors pourquoi y a-t-il ici, dans ce temple, des personnes qui font des prières ?

R. — Ce ne sont pas des prières. Nous avons dit que les actes de cette vie dépendent exclusivement de nous-mêmes, et point du *Hotoké ;* seulement, comme notre destinée appartient au *Hotoké*, nous le prions de veiller sur nous, non point dans cette vie, mais dans les vies futures, de nous délivrer pour toujours de la vie des mondes inférieurs, et de nous accorder un bonheur pur et suprême. Il n'y a point là une invocation proprement dite, du moins en ce qui regarde la vie présente.

D. — Peut-on effacer ses péchés en se lavant, avant la prière, le corps, les mains et la bouche ?

R. — Dans un certain nombre de sectes, on trouve des pratiques analogues ; mais dans la nôtre, il n'y a que la croyance à la charité du *Hotoké*. Aucun acte extérieur ne saurait faire disparaître nos fautes.

D. — Pourquoi alors y a-t-il ici des personnes qui se lavent les mains et la bouche avant de commencer leur prière ?

R. — C'est uniquement pour se conformer à l'usage général du pays. Si avant de prier on se lave la bouche et les mains, c'est tout simplement qu'on manifeste ses sentiments de respect et de vénération, indépendamment de toute idée de formalité exigée par la religion bouddhique.

D. — Avez-vous une confession des péchés ?

R. — Oui, dans la religion bouddhique en général, mais non dans notre secte en particulier.

D. — Fait-on des offrandes au *Hotoké ?*

R. — Oui, on lui offre simplement du riz proprement lavé et cuit [1].

D. — Est-ce pour obtenir quelque faveur ?

R. — Non. C'est simplement une manifestation des sentiments de respect et de vénération, et non pas une invocation adressée à la divinité. Aussi les offrandes sont-elles préparées autrement que les aliments des hommes.

D. — Je vais avoir l'honneur de vous demander des renseignements sur

[1] Les Japonais apportent un soin tout particulier au lavage du riz, qu'ils débarrassent ainsi de toute la substance agglutinante qui entoure les grains, de telle sorte qu'une fois cuits, les grains demeurent entièrement séparés les uns des autres. — Le riz lavé est un symbole de pureté.

la vie future. Mais auparavant, comme je suis accompagné d'un dessinateur français, ne voyez-vous aucun inconvénient à ce qu'il dessine les diverses salles du temple ?

R. — Nous n'y voyons point d'inconvénient. Vous pouvez le laisser dessiner comme bon lui semble.

Ce dessinateur, M. Regamey, s'était rendu ce matin avec le savant français au temple de *Higaschi-Hon-Gouandji* (Hongouandji de l'Est).

A ce moment avait lieu la cérémonie d'ordination des jeunes aspirants à la prêtrise. Il avait voulu y rester quelques instants pour dessiner la cérémonie. C'est pour cette raison qu'il n'avait pas accompagné ici le savant français; mais son dessin étant terminé, il venait d'arriver; alors M. Guimet a demandé qu'il lui fût permis de dessiner aussi les différentes salles de ce temple.

D. — L'âme est-elle immortelle ?

R. — Oui.

D. — Les conditions de l'existence de l'homme peuvent être envisagées à un double point de vue. Au point de vue purement physique — circulation du sang, digestion des aliments, etc., — et, au point de vue essentiellement moral, — intelligence, pensée, imagination.

Sont-ce deux âmes distinctes ou n'y a-t-il pas là plutôt deux fonctionnements d'une seule et même âme ?

R. — Les bouddhistes désignent l'âme sous la dénomination de *shin-siki*. C'est de cette âme qu'émanent tous nos faits intellectuels (comme pensée, imagination), produits au moyen de la vue, de l'ouïe, du goût, du toucher, etc. La circulation du sang et la digestion des aliments constituent le fonctionnement (par l'âme) des organes de notre corps considéré comme demeure de l'âme ; ces fonctions rentrent dans le domaine matériel et non dans le domaine moral. L'âme est unique, son fonctionnement est multiple.

D. — Si l'âme est unique, pourquoi y a-t-il des personnes qui se portent bien malgré l'altération de leurs facultés intellectuelles, et réciproquement d'autres qui jouissent de la plénitude de leur intelligence, tout en souffrant de mauvaises digestions ou de troubles dans la circulation du sang ?

R. — L'âme met en mouvement les organes du corps dans lequel elle réside, en faisant circuler le sang, digérer les aliments, etc. Si le corps, se portant bien, les facultés mentales s'affaiblissent, c'est une preuve que l'âme

est immortelle. Car le plus souvent on peut recouvrer la force de son esprit par un court espace de temps passé dans le repos ou dans la distraction. De même si, tout en jouissant de la force de l'esprit, on souffre d'indigestion ou de paralysie, c'est que la maladie réside dans le corps, et dans le corps seulement. Si maintenant les organes du corps ne fonctionnent plus, l'âme non plus ne pourra plus y rester. C'est la conséquence inévitable de la règle déjà formulée que l'âme ne met les organes en mouvement qu'autant qu'elle réside dans le corps. C'est pour cela que, en cas d'inaction complète des organes du corps, l'âme en elle-même devient impuissante à les remettre en activité.

D. — L'âme étant unique, c'est donc à elle que nous devons la digestion, la circulation du sang, en même temps que l'acquisition des connaissances, etc. ?

R. — Oui, absolument comme la vapeur donne le mouvement à toute la machine.

D. — (Par l'interprète) : Est-ce l'âme que vous comparez à la vapeur ?

R. — Oui.

D. — Toutes mes questions, ainsi que les réponses que je vous prie de me faire, doivent être aussi simples que possible. Je ne comprendrais pas complètement des explications détaillées, surtout dans une seule conversation. Aussi serais-je satisfait si vous pouviez répondre purement et simplement aux questions que je vous adresse. Je vous demande encore une fois si la circulation du sang dépend de l'âme.

R. — Elle en dépend, mais pas directement.

D. — Voici un individu frappé d'aliénation mentale, mais dont l'estomac digère bien tout ce qu'il mange. A-t-il encore une âme ?

R. — Oui. L'altération des *cinq pouvoirs* (on entend par là la vue, l'odorat, le toucher, l'ouïe et le goût) n'empêche point l'âme de subsister. L'âme en elle-même ne subit aucune altération ; elle est seulement privée d'un de ses fonctionnements par la perte des pouvoirs inhérents aux cinq organes extérieurs.

D. — Alors l'âme est-elle nécessaire à la circulation du sang ?

R. — Oui. Sans l'âme la circulation est impossible.

R. — En est-il de même pour les animaux?

R. — On peut en dire autant de tous les êtres animés. Ainsi, de même que les machines à vapeur fonctionnent différemment selon qu'elles sont

grandes ou petites, parfaites ou imparfaites, de même les organes des êtres agissent différemment selon la taille du corps et l'efficacité des cinq pouvoirs.

D. — L'animal a-t-il donc la même âme que l'homme ? N'y a-t-il d'autre différence que la perfection des organes ?

R. — Oui, l'âme est la même. Il n'y a de différence qu'en ce qui concerne l'intelligence. Or la différence dans l'intelligence n'est autre que la différence dans le fonctionnement des cinq organes.

D. — Vous dites que l'homme diffère de l'animal au point de vue de la formation des organes, et vous ajoutez que cette différence en entraîne une autre dans le fonctionnement des mêmes organes. Que voulez-vous dire par là ?

R. — La différence la plus palpable entre les deux êtres, c'est que l'un marche sur ses pieds et l'autre à quatre pattes. De plus, l'homme peut développer librement son intelligence en acquérant des connaissances ; l'animal ne possède aucun des organes nécessaires à l'acquisition de ces connaissances. C'est ainsi que la différence dans le fonctionnement des organes découle de la différence des organes eux-mêmes.

D. — Est-il question, dans la religion bouddhique, de la métempsychose, c'est-à-dire du retour sans fin de l'âme dans des vies futures, pour y recevoir la récompense ou la punition des actes accomplis dans la vie présente ?

R. — Oui. Ainsi, lors même que par son talent un homme arrive à une grande fonction, il pourra toujours en déchoir par suite d'une faute ou être condamné en cas de crime. C'est ce qu'on appelle *Rin-E* de la vie présente. Si l'*In* et l'*En* s'enchaînent ainsi l'un à l'autre, s'ils sont liés d'une manière si permanente, on pourra en conclure que le *Rin-E* n'a point de terme fatal, et « prévoir clairement d'un seul coin d'un espace donné tout ce qui se passe aux trois autres coins du même espace ». (Expression japonaise.)

D. — L'âme animale pourra-t-elle alors se transformer en âme humaine, et réciproquement l'âme humaine en l'âme d'un animal ou même d'un tout petit poisson ou coquillage ?

R. — Oui. Seulement cette transformation est plus ou moins successive. Le plus petit ne se transforme pas immédiatement en plus grand. Ainsi, un nègre d'Afrique ne pourra pas devenir *directement* président de la Répu-

blique française ou des États-Unis ; mais qui sait s'il ne le deviendra pas un jour ou l'autre ?

D. — Que direz-vous d'une chose qui n'est ni animale ni végétale, comme le corail ?

R. — Si une chose n'est, à proprement parler, ni animale ni végétale, il semble difficile, au premier abord, de la déterminer. Toutefois, si on l'examine de plus près, on y distingue la part précise de l'un et l'autre élément. Dès lors, rien n'empêche la partie animale de faire l'objet du *Rin-E* ?

D. — Les arbres et les plantes entrent-ils dans le domaine du *Rin-E* ?

R. — La religion bouddhique appelle l'animal *ou-joo*), être qui possède l'instinct), et le végétal *mou-joo* (être qui ne possède pas d'instinct) ; elle déclare le premier *susceptible* et le second *incapable* du *Rin-E*.

D. — Vous dites que l'âme revit indéfiniment. Peut-on donc limiter le nombre des âmes ?

R. — Non. Le nombre des âmes est infini.

D. — Si cela est ainsi, les âmes qui existent actuellement devraient disparaître tôt ou tard, et réciproquement d'autres doivent naître pour la première fois ?

R. — Non. On ne peut pas dire qu'il y a des âmes qui naissent ou qui disparaissent, que leur nombre augmente ou diminue.

D. — S'il n'y a ni naissance ni disparition, ni accroissement ni diminution, pourquoi dites-vous que leur nombre est infini ?

R. — Le nombre des mondes étant infini, celui des âmes qui s'y trouvent l'est aussi par la force même des choses.

D. — Les âmes sont-elles toutes de même nature, ou de nature différente ?

R. — Elles sont de même nature, en ce sens que chacune dérive de son *In-En*. Mais elles se distinguent nettement les unes des autres au point de vue du fonctionnement. Ainsi, de même que les machines à vapeur sont petites ou grandes et fonctionnent plus ou moins activement suivant la force du feu, de même nous sommes d'*In-En* différents et doués d'une intelligence plus ou moins développée suivant le degré de notre activité.

D. — Me conformant à votre exemple, je suppose une machine à vapeur de la force de 600 chevaux. Suffit-il d'activer fortement le feu, ou ne devrait on pas ajouter en même temps de l'eau ?

R. — Je n'entends pas donner trop d'importance à mon exemple. J'ai voulu vous dire simplement qu'il y a plusieurs distinctions à faire, suivant la nature des *In-En*.

D. — Je crois que vous ne m'avez pas encore compris. Supposez un réservoir qui contient des poissons de différentes grandeurs. Eh bien, je vous demande si les âmes sont aussi de grandeurs différentes.

R. — L'âme peut devenir tantôt grande tantôt petite, mais sa nature est toujours identique et invariable. Seulement, si elle nous semble différente suivant qu'elle fonctionne de telle ou telle manière, c'est qu'il y a quelque chose qui provoque du dehors son fonctionnement ou son repos. Ainsi, lorsque la colère ne se produit pas encore, rien ne fait croire qu'elle existe en réalité ; mais s'il se présente un *In-En* opposé, elle se produit subitement. C'est qu'en elle-même la colère n'est nulle part, mais qu'elle réside toujours en nous et ne se manifeste que par suite d'une provocation extérieure.

D. — Votre réponse ne concorde pas encore avec ma question. Je vous ai demandé si l'âme de l'homme est analogue à celle du quadrupède et de l'oiseau, ou bien si les âmes des êtres animés sont différentes suivant leur espèce.

R. — N'ayant pas pu bien comprendre votre question, nous vous avons répondu comme nous venons de le faire ; mais puisque vous dites que cette réponse ne se rapporte pas encore à votre question, il nous semble que peut-être le sens de la question ou celui de la réponse est traduit d'une manière inexacte. Nous vous prions donc de répéter votre question.

D. — Votre réponse sera suffisamment claire si vous répondez oui ou non à l'hypothèse que je vais vous présenter : Supposons que les enfants d'une ville ou d'un village reçoivent tous la même éducation, dans une même école. Ces enfants lisent, écrivent et mangent toujours ensemble ; l'éducation leur étant donnée de la sorte, il y aura pourtant divers degrés dans leurs capacités. Est-ce là ce que vous voulez dire ?

R. — Oui.

A ce moment le surveillant annonce que le déjeuner est prêt [1].

[1] Le déjeuner est arrivé là fort à propos, car, peut-être par la fatigue des interlocuteurs ou des interprètes, on commençait à ne plus s'entendre très bien.

Je vous suis fort reconnaissant, dit M. Guimet, de votre sympathique et bienveillant accueil, et je suis particulièrement heureux d'apprendre les principes approfondis de vos doctrines.

R. — Nous craignons que beaucoup de nos réponses ne se rapportent pas à vos questions; mais, le temps ayant été insuffisant, nous n'avons pu vous donner des réponses détaillées, et nous comptons que vous pourrez remplir les lacunes de nos explications. Nous reprendrons notre conférence après le déjeuner.

Après le déjeuner, chacun s'assied à la place qu'il occupait auparavant.

D. — La question que je me propose de vous adresser maintenant est relative à la fin du monde. La religion bouddhique admet-elle que l'âme ressuscite à la fin du monde ?

R. — La religion chrétienne est la seule qui enseigne que l'âme ressuscitera à la fin du monde. Quant à la religion bouddhique, elle enseigne que l'âme est immortelle, et que, aussitôt après la mort, elle subit dans la vie future les conséquences de l'*In* (cause) d'ici-bas. Nous croyons donc qu'il ne doit jamais y avoir de jugement des âmes, ni de résurrection à la fin du monde.

D. — N'enseignez-vous donc pas que l'âme rentre, ce dernier jour, dans son ancien corps ?

R. — Non. L'*En* d'un *In*, c'est-à-dire l'effet d'une cause, se produit d'une manière instantanée et régulière ; donc, comment se pourrait-il que l'âme attendît la fin du monde et rentrât dans son ancien corps, qui est déjà corrompu, détruit et dispersé ?

D. — La religion bouddhique n'admet-elle donc pas la destruction du monde à sa fin ?

R. — La religion bouddhique enseigne *jo-jou-yé-hou*, c'est-à-dire que le monde [1] se forme, et, après sa formation, existe ; après son existence, se détruit ; après sa destruction, devient chaos ; puis le monde se forme de nouveau et ainsi de suite ; on ne peut savoir combien de fois se sont succédé ainsi tour à tour la formation et la destruction. D'ailleurs la religion bouddhique enseigne que la formation du monde, ainsi que sa destruction et sa

[1] Monde signifie ici le ciel, la terre et tout ce qui y est compris.

formation nouvelle, se fait en une infinité de *gôs* [1], et qu'on ne saurait en faire le calcul.

D. — Je profite de cette occasion pour demander si, dans votre secte, on brûle les cadavres.

R. — On les brûle ou on les enterre, suivant les coutumes des localités ; mais le premier cas est plus fréquent que le dernier.

D. — J'ai ouï dire que cette ville va construire prochainement un four à crémation. Sera-t-il difficile de voir le plan et le modèle de ce four ?

R. — C'est très facile.

On demande l'ingénieur chargé de la construction du bûcher, et on lui donne l'ordre d'apporter le plan et le modèle.

D. — Admettez-vous l'enfer et le paradis ?

R. — Oui.

D. — Y a-t-il différents degrés d'enfer et de paradis ?

R. — Oui. Si les causes du mal sont diverses, la même diversité existe dans les effets qui suivent les diverses causes du bien. Mais ceux qui ont la dévotion en Amida sont tous égaux. C'est là une cause unique et par conséquent un effet unique. Il n'y a donc pas divers degrés de paradis pour ces dévots.

D. — Le défunt, tombé dans l'enfer, pourrait-il être soulagé des peines qu'il y souffre, s'il implore Amida ? ou bien, une fois tombé dans l'enfer, n'aura-t-il jamais la possibilité d'en sortir ?

R. — Les peines ou souffrances sont proportionnées aux péchés ; donc, après avoir subi des peines proportionnées à ses péchés, le mort ira ailleurs. C'est ainsi que, alors même qu'on ne demande rien à Amida, les actes bons ou mauvais accomplis dans cette vie ne s'effacent pas, et l'on est attiré du côté qui l'emporte. Si l'on tombe dans l'enfer, une fois les conséquences des fautes expiées, on renaît dans une meilleure condition pour recevoir la récompense de ses bonnes actions.

[1] Gô, kalpa, en sanscrit, est un mot technique bouddhique, qui indique un long espace de temps. Un gô se compose de 16,800,000 ans ; un grand gô ou daï-gô, égale 80 fois un gô, ou 1.344,000,000 ans.
Suivant l'explication de M. Ymaïzoumi, la formation du monde, sa destruction et sa reformation se font en 20 grands gôs, soit 26,880.000,000 d'années ; c'est aussi pendant ce même nombre d'années que durent le monde et le chaos.

D. — Le défunt qui subit les peines de l'enfer n'espère donc jamais le secours d'Amida ? S'il en est ainsi, on demande le secours d'Amida en ce monde, et on ne le demande pas après sa mort.

R. — Nous ne voulons pas dire par là que, une fois tombé dans l'enfer, on n'aura jamais le secours d'Amida ; car les livres bouddhiques enseignent, en différents endroits, qu'on est retiré de l'enfer par la puissance d'Amida. Ceux qui n'ont pas cet *In-En*, alors même qu'Amida voudrait les sauver, ne peuvent obtenir son aide. C'est donc par le fait de leur propre mérite qu'ils sont sauvés.

D. — Est-ce que vous enseignez que l'on doit implorer Amida pour sortir de l'enfer, si l'on y tombe après sa mort ?

R. — Nous ne parlons pas d'invoquer le secours d'Amida après qu'on sera tombé dans l'enfer. Mais nous enseignons à obéir ici-bas à ses ordres, afin de n'y point tomber après sa mort.

D. — Enseignez-vous donc qu'on doit prier Amida dans cette vie pour être préservé, après la mort, des souffrances de l'enfer ?

R. — Non. Nous enseignons à croire fermement que l'on aura le secours d'Amida si l'on obéit à ses ordres. Si l'on s'en tient à faire une prière, comme cela ne suffit pas pour satisfaire Amida, la prière ne vaut rien.

D. — Avez-vous, dans votre secte, une fête commémorative en faveur des morts ?

R. — Oui.

D. — Dans quelle intention célébrez-vous cette fête ?

R. — Les cérémonies en sont les mêmes que celles des autres sectes ; mais quant à l'intention qui préside à cette fête, c'est tout différent. Tous les actes des croyants ont pour but de remercier Amida de ses bienfaits ; en un mot, ils profitent de ces cérémonies religieuses en l'honneur des morts pour remplir leurs devoirs de reconnaissance envers Amida.

D. — Shaka est un bouddha. Est ce que vous l'honorez autant qu'Amida ?

R. — Quoique Amida, par un sentiment de pitié, veuille nous sauver, nous ne pouvons pas le connaître. C'est donc par bienveillance qu'il s'est manifesté dans la personne de Shaka. Après le temps de cette incarnation, Amida est retourné à sa forme première, et il n'y a pas d'autre Shaka qu'Amida lui-même.

D. — S'il en est ainsi pour Shaka, y a-t-il encore d'autres bouddhas ?

R. — Les livres bouddhistes disent qu'il y a plusieurs bouddhas ; mais tous ne sont que des incarnations de la charité d'Amida.

On aurait dû demander ici quel Bouddha est Amida. Il est vraiment fâcheux que cette question n'ait pas été posée. Je me permets de combler cette lacune.

D. — Quel Bouddha est Amida ?

R. — Amida est un Bouddha qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin. Il est doué d'une puissance miraculeuse, sa grande intelligence se répand dans les *Dix Mondes*, et il n'existe nul endroit où elle ne se manifeste; sa grande charité traverse le temps et il n'y a aucune époque où elle ne se manifeste. Telle est l'essence d'Amida, dont la bonté et la vie sont éternelles. C'est ce qu'on appelle le *Vrai Bouddha* des *Trois Époques*[1] et des *Dix Quartiers*[2], *Jïn-djuppoo-monguê-kô-Niourai*.

D. — Vous avez dit tout à l'heure qu'Amida sauve les humains. De quoi les sauve-t-il ?

R. — Si, nous autres hommes, nous ne faisons toute notre vie que de bonnes actions, nous en éprouverons, par la force même des choses, les heureux résultats, et nous n'aurons pas la souffrance de tomber dans de mauvaises conditions. Mais, hélas ! dans cette vie, presque tous nos actes sont mauvais, et nous ne pouvons pas échapper à leurs conséquences pénibles. Amida, déplorant nos misères et voulant nous donner la possibilité de jouir facilement d'heureuses conditions, daigna nous remplacer, et fit, en s'incarnant à plusieurs reprises, tous les actes et pénitences nécessaires à cet effet. Il suffit d'observer avec foi les paroles d'Amida pour, par la force même des choses, attirer à nous la pleine vertu d'Amida, faire disparaître les mauvaises intentions, faire naître les bonnes, et arriver, sans le savoir nous-mêmes, à accomplir les intentions charitables du Bouddha. C'est ainsi qu'Amida sauve les humains.

D. — Vous m'avez dit tout à l'heure que l'âme va séjourner dans l'enfer ou dans le paradis, et vous m'avez dit aussi que l'âme entre dans un corps humain, animal ou volatile ; mais n'y a-t-il pas là une contradiction ?

R. — L'âme va tour à tour dans les cinq mondes supérieurs ou les cinq *doo*, qui sont :

[1] Passé, présent, futur.

[2] Les dix mondes.

1° Le monde des Bouddhas ;
2° — Boussats :
3° — Shoomons ;
4° — Engakou ;
5° — des hommes

et les six mondes inférieurs, *Shu*, soit :

1° Le monde des hommes :
2° — Tembous ;
3° — Shuras ;
4° — Gakis ;
5° — Tchikonshoo :
6° — Djigokou [1].

Elle passe d'une demeure dans une autre et ne séjourne pas à la fois dans deux endroits différents.

D. — Ces transmigrations de l'âme ont-elles un ordre déterminé, comme par exemple d'entrer d'abord dans le monde animal et ensuite dans un monde inférieur ?

R. — Certainement non. Suivant que les actions humaines sont plus ou moins coupables, l'âme entre dans le monde animal ou immédiatement dans Djigokou. Quelquefois, après avoir subi les conséquences de ses actes, elle anime le corps d'un démon affamé ou celui d'un animal. Il se peut quelquefois que l'âme rentre dans le monde humain ou dans celui des Tembous, en vertu des bonnes actions accomplies auparavant. Prenons comme exemple de ce dernier cas, un individu qui a fait du bien et qui est condamné aux travaux forcés pour un crime qu'il a commis ensuite ; non seulement cet individu recouvrera sa liberté à la fin de sa peine, mais aussi il sera récompensé spécialement pour le bien qu'il aura fait auparavant. D'autre part, un individu condamné aux travaux forcés, au lieu d'être mis en liberté lorsque son temps

[1] Monde de Shura : ou des disputes.
— des Gakis : ou des démons affamés.
— de Tchikonshoo : ou des animaux.
— de Djigokou : ou des souffrances.

Cela ne fait pas onze mondes. L'humanité est comprise à la fois dans les cinq supérieurs et les six inférieurs. Le paradis est le premier des cinq et l'enfer le dernier des six. C'est ce que les prêtres auraient dû expliquer. *(Note de M. Ymaïzoumi).*

sera terminé, peut être condamné à mort pour un nouveau crime commis pendant la durée de sa peine.

D. — Dans ce cas, quel est le juge ?

R. — Les punitions et les récompenses arrivent par la force même des choses ; il n'y a point de juge.

D. — Le séjour de l'âme dans le corps d'un animal, pour expier un péché commis, a-t-il une durée déterminé ?

R. — Il a forcément une durée proportionnelle.

D. — Lorsqu'un individu tue un animal, la conséquence d'être devenu animal s'efface-t-elle par ce fait[1] ?

R. — L'âme n'éprouve plus de souffrances si son temps de purification est alors complètement fini. Dans le cas contraire, l'âme devra continuer à subir ses épreuves. De même que, par exemple, si la prison où est détenu un condamné vient à brûler, le condamné sera transféré dans une autre prison, où il finira le temps de sa peine.

D. — J'ai fini les questions sur la vie future. Je vous demanderai maintenant quels sont les principes de la morale religieuse du bouddhisme ?

R. — Les règles ne sont pas les mêmes sur ce point pour la religion bouddhique en général et pour notre secte en particulier. Le bouddhisme enseigne les cinq interdictions et plusieurs autres règles.

D. — Quelles sont les cinq interdictions ?

R. — Les voici :

1° Ne pas tuer les êtres animés ;

2° Ne pas voler ;

3° Ne pas être impudique :

4° Ne pas mentir ;

5° Ne pas boire de liqueurs alcooliques.

D. — A propos de la première interdiction qui défend de tuer les êtres animés, que dites-vous de ceux qui font la guerre ?

R. — Puisque la guerre est le plus grand des actes meurtriers, il faudra, bien entendu, l'interdire ; seulement il faut distinguer entre les guerres légitimes et les guerres illégitimes. Si on fait la guerre uniquement dans

[1] En d'autres termes, l'âme est-elle subitement délivrée par cet accident ?

le but de s'approprier le bien d'autrui, et si l'on tue ou blesse ses concitoyens ou des étrangers, à coup sûr nous l'interdisons. Mais, si on est obligé de prendre les armes pour empêcher l'invasion des peuples étrangers, ou pour apaiser les désordres intérieurs, nous le permettons et l'acte n'est pas coupable.

D. — N'est-il donc pas considéré comme coupable de tuer le petit au profit du grand[1] ?

R. — Nous ne voulons pas dire par là qu'il est bon de tuer le petit. Mais, après s'être bien rendu compte de la différence entre l'avantage de sauver le grand et le crime de tuer le petit, si le premier est plus considérable que le dernier, on est alors obligé de tuer le petit pour sauver le grand. C'est donc par cette conséquence forcée qu'il est permis de tuer le petit.

D. — Lorsque le gouvernement appelle un individu pour le service militaire, comme la religion interdit de tuer ses semblables, cet individu doit désobéir au gouvernement pour observer l'interdiction religieuse. Dans ce cas, votre secte permet-elle l'enrôlement de cet homme ?

R. — Oui.

D. — Que pensez-vous de ce que le gouvernement met à mort un coupable pour le punir de son crime ?

R. — C'est juste : la raison en est la même que pour le cas précédent.

D. — Que dire dans le cas où l'on tue un bœuf ou un mouton pour s'en nourrir ?

D. — L'usage de la viande est défendu ou permis, suivant les circonstances. Si on le défend, c'est que le Bouddha déplore qu'on tolère la cruauté uniquement pour servir à la gourmandise ; c'est la conséquence du grand amour que le Bouddha éprouve pour tous les êtres. Mais si l'intention ne résulte pas de la cruauté, mais du besoin occasionné par la santé, il est permis de manger de la viande. La pensée du Bouddha est manifestement en faveur de cette doctrine. D'ailleurs, on distingue entre les viandes pures et les viandes impures. Elles sont impures, et par conséquent défendues, pour celui qui tue lui-même, qui ordonne de tuer ou qui assiste à la mise à mort. Dans tous les autres cas, les viandes sont pures et il peut être permis d'en manger.

[1] Formule japonaise qu'on a mise à tort dans la bouche d'un Français. C'est comme si on disait : n'est-il donc pas coupable de tuer un homme pour en sauver plusieurs?

Notre secte défend de tuer les êtres animés pour s'amuser ; elle laisse toutefois exercer cet acte à ceux qui en font leur métier ; c'est sur ce point que notre secte diffère des autres sectes.

D. — Les deuxième, troisième et quatrième interdictions se comprennent facilement. Quant à la cinquième, qui interdit de boire des liqueurs alçooliques, est-elle prescrite de la même manière que les précédentes.

R. — Le fait de boire des liqueurs alcooliques n'est pas en lui-même un péché. Mais, faire un excès de boisson devient le plus souvent une source de fautes de toutes espèces, et notamment des fautes prévues par les quatre interdictions précédentes. C'est pour cela que cette cinquième interdiction existe pour compléter les autres. Quant à nous, nous interdisons l'excès de la boisson et non la boisson elle-même.

D. — Quelles sont les dix interdictions suivantes ?

R. — Ce sont celles qui dérivent des cinq premières et qui expliquent en détail les sources des fautes prévues par elles.

D. — Quelles sont ces interdictions ?

R. — Ce sont celles qui défendent :

1° Le meurtre des êtres ;
2° Le vol ;
3° L'impudeur ;
4° Le mensonge ;
5° L'ironie ;
6° L'insulte ;
7° La calomnie ;
8° La cupidité ;
9° La colère ;
10° L'hérésie.

Observer ces dix préceptes, en évitant ces dix péchés, ce sont là les dix biens.

On a discuté alors sur les dix interdictions précitées ; mais comme il ne s'agissait que d'éclaircissement sur le sens des mots, je passe cette discussion.

D. — Il n'y a que des interdictions ; y a-t-il des actes commandés par la religion ?

R. — Oui. Il y en a plusieurs. Ainsi violer les dix interdictions c'est commettre les dix péchés ; mais observer ces préceptes voilà les dix biens.

D. — Ordonner de ne pas faire telle chose, c'est le précepte enseignant à éviter ; ordonner de faire telle chose, c'est le précepte qui indique la manière dont il faut se conduire. C'est sur ce dernier point que je vous interroge.

R. — Voici ce que nous appelons *Rocoudo-no-okonaï* ou six pratiques morales :

1° Faites des aumônes aux pauvres par esprit de charité ;
2° Conservez votre dignité par l'observation des interdictions ;
3° Supportez les injures par l'apaisement de votre colère ;
4° Soyez laborieux par le réveil de votre paresse ;
5° Fixez votre esprit sur un point unique par l'intensité de la méditation ;
6° Éclairez votre intelligence par l'étude des principes religieux.

Nous disons aussi : cherchez les causes des souffrances et du bonheur ; abandonnez l'amour ou la haine en considérant les autres comme vous-même ; ayez une idée exacte de votre propre valeur en chassant l'orgueil de votre cœur. Il y a encore beaucoup d'autres commandements.

D. — Les hommes d'aujourd'hui peuvent-ils remplir toutes les conditions de ces préceptes si nombreux ?

R. — On applique les préceptes et les doctrines du Bouddha, suivant le caractère de l'homme, absolument comme le médecin habile applique le remède suivant la maladie. Il est difficile d'appliquer à tout le monde les préceptes qui enseignent à éviter, comme ceux qui enseignent à faire ; de même aussi les règlements scolaires sont difficiles à appliquer aujourd'hui à tous les habitants. C'est pourquoi tous ces préceptes ont été établis pour les disciples fidèles qui se conduisent bien en les observant. Les préceptes communs, c'est-à-dire applicables à tout le monde, sont tous ceux qu'il est facile d'exécuter. Quant aux disciples fidèles, on leur applique les préceptes quelque difficiles qu'ils soient.

D. — Ce que vous avez dit concerne le bouddhisme en général ; mais qu'est-ce que vous recommmandez particulièrement ?

R. — Nos préceptes sont des enseignements applicables à tout le monde. Ils se divisent en deux articles, dont l'un consiste à enseigner la croyance

au Bouddha et l'autre l'observation de la loi du pays. Nous enseignons sommairement tout ce que les citoyens accomplis font facilement, en le résumant en ces deux articles. Par conséquent ce ne sont pas les mêmes préceptes que ceux des autres sectes, qu'on pourrait comparer aux règlements compliqués des écoles [1].

D. — Quels sont les grands principes de la morale religieuse bouddhique?

R. — C'est la charité. Le point essentiel de la morale religieuse consiste à se perfectionner soi-même et à perfectionner les autres, ou pour parler plus simplement, à ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qui fût fait à soi-même. Cela découle de la doctrine qui enseigne à regarder tous les êtres de l'univers sans faire de préférence.

D. — Si la doctrine enseigne à regarder ainsi indistinctement tous les hommes, n'y a-t-il donc pas de distinction entre les hommes supérieurs et les hommes inférieurs?

R. — Il y a différents degrés de rangs et de fonctions; mais il n'y a pas de distinction si l'on considère l'homme en lui-même. C'est là un des points sur lesquels le bouddhisme diffère beaucoup du brahmanisme.

D. — Les droits des hommes sont-ils donc égaux?

R. — Les droits ne sont pas égaux par rapport aux fonctions qu'on exerce; les droits individuels sont égaux.

D. — Cela veut-il dire en termes simples, que les hommes sont primitivement égaux malgré la différence des rangs et l'inégalité des intelligences?

R. — Oui.

D. — L'homme acquiert-il la liberté lorsque son âge lui permet de diriger convenablement ses actes?

R. — Dans les livres bouddhiques, nous ne voyons rien de formel relativement à ce sujet. Mais voici ce que nous pensons : le point dominant de la religion bouddhique consiste à faire comprendre l'égalité des hommes au

[1] On voit qu'à plusieurs reprises les prêtres reviennent sur la complication de l'enseignement scolaire. Il y a là une préoccupation qu'il est intéressant de remarquer. Avant la dernière réforme politique, les bonzes étaient particulièrement chargés de l'éducation; cet enseignement leur échappe, et ils sont bien aises de critiquer les nouveaux programmes laïques du gouvernement. Néanmoins cette critique a été des plus discrètes, car les prêtres de la secte sïn-siou sont des gens prudents.

point de vue de leur nature propre, et à faire disparaître toutes les erreurs. En ce qui concerne les affaires temporelles, nous les laissons complètement aux lois de chaque pays. Néanmoins, si nous envisageons votre question en nous appuyant sur le principe fondamental du bouddhisme, qui consiste à regarder nos semblables sans préférence, les droits individuels des hommes doivent être égaux, bien que les droits relatifs aux fonctions et aux rangs soient inégaux. Nous avons donc tout lieu d'admettre que l'homme peut jouir de la liberté lorsqu'il a atteint l'âge d'indépendance.

D. — S'il n'y a pas, dans les livres bouddhiques, d'explications formelles il suffit que le sens s'y trouve. Un conscrit a-t-il donc toujours la liberté, bien qu'il soit sous le commandement du chef de l'armée ?

R. — Oui. Sauf les condamnés, tous les hommes jouissent naturellement de leur liberté individuelle.

D. — Y a-t-il un précepte qui enseigne à aimer autrui ? par exemple une formule qui serve à l'instituteur pour donner cette idée à ses élèves ?

R. — C'est justement la charité dont nous avons parlé précédemment. Ce principe est proclamé soit par les ecclésiastiques soit par les laïques.

D. — La religion chrétienne enseigne à aimer le prochain comme soi-même. Votre charité a-t-elle le même but ?

R. — Oui. Nous enseignons même qu'il faut sacrifier sa vie pour les autres.

D. — Cela veut-il dire : sauvez l'homme en danger de se noyer quand même vous devriez vous noyer vous-mêmes ?

R. — Oui.

D. — Je voudrais savoir si vous avez une expression qui résume toutes ces idées.

R. — Nous en avons un grand nombre. Le sens en est très étendu, et il est difficile de les résumer en une seule formule.

D. — Chez nous les compagnies de sauvetage pour les naufragés ont pour devise : « Aimez le prochain plus que vous-même ». Avez-vous une formule analogue ?

R. — « Regardez votre prochain comme un fils unique », ou « regardez tous vos semblables comme vous-même ». Ces expressions vous conviendront sans doute.

D. — J'ai fini de vous interroger sur les questions de morale. Maintenant je désire connaître les règlements religieux de votre secte.

R. — La plus grande différence qui existe entre notre secte et les autres, c'est que celles-ci défendent au clergé de manger de la viande et de se marier et que notre secte permet l'un et l'autre. En outre, il y a beaucoup de différence avec les autres sectes, en ce qui concerne les interdictions et les commandements.

Dans les autres sectes, il y a des préceptes qui, comme les règlements scolaires, ne s'adressent pas à tous les citoyens; tels sont ceux qui régissent les retraites solitaires dans les montagnes et certains exercices spirituels. Chez nous les prescriptions s'adressent à tous les habitants. Les lois civiles ne font aucune distinction entre les habitants des villes et ceux des campagnes, de même nos préceptes s'adressent à tout le monde. Ce qui est particulier à notre secte, c'est qu'elle enseigne à se confier à Amida Boutsou pour tout ce qui se rapporte à la vie future, et qu'elle n'établit aucune loi relativement aux affaires de ce monde. Du reste elle défend, comme règlement religieux, la prière, les offrandes et les pratiques superstitieuses qui ont pour but d'obtenir le bonheur pour soi, le malheur pour autrui, la connaissance de l'avenir, etc. Elle défend d'adorer les Kamis et les Bouddhas. Le principe essentiel est de se consacrer uniquement à Amida.

Nos prêtres sont tenus à certaines pratiques telles que les hommages rendus au Bouddha Amida, la lecture des livres sacrés, etc. Les laïques n'ont d'autres devoirs que de croire à Amida et observer les lois du pays. Telle est la réponse sommaire que nous pouvons vous adresser.

D. — J'aurais encore beaucoup d'autres questions à vous adresser; mais je ne sais moi-même lesquelles choisir. Je vous prie donc de me donner par écrit vos réponses détaillées sur les questions dont je vous ai présenté la liste l'autre jour.

R. — Nous avons vu l'autre jour, les articles de votre questionnaire. Comme il y a des questions dont il nous est difficile de comprendre le sens, nous n'avons pas encore rédigé nos réponses. Il nous semble que nos réponses d'aujourd'hui doivent être à peu près suffisantes; nous pensons donc inutile de vous répondre par écrit. Pour combler cette lacune, nous vous offrons de vous donner les livres religieux de notre secte.

D. — J'accepte avec plaisir les livres que vous voulez bien m'offrir ; mais je désirerais aussi avoir vos réponses écrites malgré la peine que cela vous donnera. Comme toutes les autres sectes m'ont donné leurs explications par écrit, il serait regrettable que votre réponse seule me manquât.

R. — Nous vous la donnerons si vous tenez absolument à l'avoir ; mais seulement nous vous prévenons que, à notre grand regret, nous ne pourrons pas faire une note très détaillée ; car, d'après ce que nous avons appris, vous vous remettez en route dans deux ou trois jours.

D. — A propos de livres. Y a-t-il des ouvrages sacrés écrits par Shaka lui-même ?

R. — Non, il n'y en a pas. Shaka n'a prêché qu'en langue indienne vulgaire de son temps ; après sa mort, ses disciples, qui lui ont survécu, ont fait des recueils de tout ce qu'ils avaient appris, et ils les ont transmis à la postérité. Ce sont les livres bouddhiques que nous voyons aujourd'hui.

D. — Ceux qui ont survécu à Shaka sont-ils ses disciples directs, ou les disciples de ses disciples ?

R. — Ils sont ses disciples directs.

D. — Quel est le nombre des livres sacrés ?

R. — Il y en a un grand nombre. Les livres qui sont transmis dans notre secte sont, sans exception, ceux qui ont été traduits en chinois. Les uns ont été traduits du sanscrit en chinois, et les autres ont passé par l'intermédiaire d'une autre langue. Nous ne pouvons, sans y réfléchir, vous donner le nombre de ces livres qui est autrement considérable que celui des bibles de la religion chrétienne.

Les livres principaux de notre secte sont seulement trois volumes qui ont été choisis parmi ce grand nombre.

M. Guimet, se levant, adresse ses remerciements aux prêtres : « Grâce à votre sympathie, j'ai eu une réponse claire sur chaque question. J'ai obtenu dans d'autres sectes des renseignements intéressants ; mais je n'en ai pas eu qui fussent aussi précis et aussi détaillés que les vôtres, et j'en éprouve une véritable satisfaction. J'ai dérangé vos précieuses études pendant plusieurs heures, et vous avez bien voulu m'inviter à déjeuner ; je ne sais, en vérité comment vous en remercier.

« Je n'ai plus de renseignement à vous demander ; mais je désire vous

dire quelques mots sur l'intention que j'ai de fonder à Lyon une école japonaise. Elle serait destinée à enseigner le japonais aux Français et le français aux Japonais ; car je voudrais emmener dans mon pays des élèves japonais.

« Les rapports qui unissent la France et le Japon se resserrent de plus en plus, et mon intention serait de faciliter ce rapprochement des deux pays, en donnant à nos élèves les moyens de converser entre eux. Je me permets donc de vous conseiller d'envoyer en France des disciples de votre secte, qui pourraient, tout en s'instruisant, nous éclairer sur vos doctrines. »

M. Simatchi et les autres prêtres présentent leurs remerciements à M. Guimet : «Vos paroles ont fait une profonde impression dans notre cœur. Si nous envoyons des disciples en France, nous vous prions de leur donner vos bons soins.»

« Ce que je vous conseille, dit M. Guimet, ce n'est pas seulement de venir en France nous instruire sur votre religion, mais aussi d'envoyer des élèves pour leur faire étudier les différentes branches de la science, telles que la chimie, la physique, etc.

« Par ce moyen vous aurez un secours nouveau pour propager le dogme fondamental que j'ai appris tout à l'heure, c'est-à-dire celui qui dit : « Toute chose se crée par l'In et l'En » ; car la chimie apprend que les corps composés sont le produit de deux facteurs, l'acide et la base. Une telle définition intéressera spécialement votre secte. »

M. Simatchi ainsi que les autres prêtres répondent en ces termes : « Votre opinion est bien d'accord avec la nôtre; nous serons heureux de constater par la science expérimentale la vérité de la doctrine que nous professons.»

Cette conversation terminée, M. Guimet visite les modèles des appareils qu'on emploie pour brûler les cadavres, et il fait alors une explication très détaillée sur le procédé récemment inventé, par lequel on supprime la mauvaise odeur. Quelques questions et réponses sont échangées sur ce sujet; mais comme il n'est pas nécessaire de les rapporter ici, je les passe.

A ce moment le soleil étant sur le point de disparaître à l'horizon, on se salue et se sépare en se serrant la main.

RÉPONSES SOMMAIRES

SUR LES

PRINCIPES DE LA RELIGION

SECTE SÏN-SIOU

TRADUCTION FRANÇAISE DE M. TOMII

I

SUR LE CRÉATEUR

D'après la religion bouddhique, les éléments de tous les corps n'ont ni commencement ni fin ; ils ne sont également susceptibles ni d'augmentation ni de diminution, et l'innombrable variété que présentent ces corps provient de l'*In-En*, de la réunion de leurs éléments : elle est due à la loi de l'effet naturel et non à l'œuvre d'un créateur. Les éléments de tous les corps sont si petits et si fins que l'œil ne peut jamais en voir les formes, de même que l'*In-En* de leur réunion est si délicat que l'intelligence humaine n'arrive jamais à en connaître le mystère.

Les éléments transformés en corps sont sujets à l'apparition et à la disparition ; les éléments à l'état primitif n'ont ni commencement ni fin. Or les choses qui n'ont ni commencement ni fin ne sont susceptibles ni d'augmentation ni de diminution et se trouvent toujours dans leur état primitif; celles au contraire qui varient par l'apparition ou la disparition, peuvent se former ou se détruire, se réunir ou se disperser et ainsi de suite, en se transformant d'un corps en un autre par la puissance de l'*In-En*. Depuis la formation et la destruction de l'univers jusqu'à la vie et la mort d'une plante ou du plus petit ver de terre, tout découle de cet *In-En*.

II

INTERVENTION DIVINE DANS LES ACTES HUMAINS

Comme la religion bouddhique ne reconnaît pas de créateur et qu'elle enseigne que toutes choses existent par leur *In-En*, le bonheur et le malheur de l'homme ne proviennent pas de la récompense ou de la punition dispensées par un être extérieur. Ils résultent donc de l'*In-En* de l'homme lui-même. Ainsi le bonheur de la gloire vient de l'*In-En* de son travail, comme le malheur de l'humiliation est le produit de l'*In-En* de son oisiveté ; la maladie vient de l'indifférence pour la santé, comme la pauvreté nait du désordre dans l'économie. Si toutes les choses proviennent de notre cœur et dépendent de nos actions, il n'y a point de bonheur à chercher ni de malheur à éviter ; il ne faut donc que se rendre meilleur en faisant l'examen de sa conscience. Aussi ceux qui ont commis de mauvaises actions subissent, lorsqu'ils tombent dans l'enfer, des tourments perpétuels ; et ceux qui ont été pleins de mérites et de belles vertus jouissent, lorsqu'ils vont au paradis, du bonheur suprême et éternel. C'est par la puissance naturelle de l'*Ingoua* (cause et effet), ou par la volonté de l'homme, que celui-ci recueille les fruits de l'action qu'il a faite.

Si donc nous sommes riches en vices et pauvres en vertus, n'aurons-nous donc jamais un moyen d'échapper à l'enfer ?

Si ! Il y a un Dieu nommé *Amida*, qui, toujours plein de sagesse et de

charité, voyant sous ses yeux les *Dix Mondes* et les *Trois Vies*, vient sauver les âmes par sa miséricorde.

Il n'y a point de commencement dans l'imperfection morale de l'homme, et de même il n'y en a point dans l'action miséricordieuse d'Amida. De même qu'il n'y a point de limites au *Routen* de l'homme (passage de l'âme dans les six mondes Tembou, Ninguen, Sura, Gigokou, Gaki, Tikonshoo), de même la charité de cette divinité est également infinie. Aussi n'avons-nous qu'à recevoir avec foi la grande charité de ce Bouddha et à suivre ses commandements ; c'est alors que ses innombrables vertus, venant de plus en plus à nous, font disparaître nos péchés et nous conduisent au bien. Mais bien que ce Bouddha existe en vérité et sauve nos âmes, il n'a jamais créé les hommes ; il ne fait que leur prodiguer sa charité. C'est pourquoi il porte le nom de Djin-Djippoo Mouguekoo-Nioraï. Djin-Djippoo signifie qu'il connaît parfaitement les dix mondes ; Mouguekoo veut dire lumière traversant tous les obstacles.

III

MIRACLES

Toutes les choses étant basées sur la raison naturelle de l'*Ingoua*, une même cause produit le même effet, une cause particulière donne un effet particulier. C'est pourquoi le pouvoir de l'homme diffère de celui de l'animal, et toutes les choses sont soumises à des règles déterminées. Il n'y a par conséquent point d'effets extraordinaires ou miraculeux.

Dans les travaux des animaux on observe quelquefois un certain nombre d'effets surprenants et extraordinaires, tels que les travaux des vers à soie qui font leur cocons, ou les abeilles qui construisent leurs ruches. Ces travaux se font par un pouvoir naturel qui existe en eux et que l'on ne peut comprendre. Il en est de même des hommes. La différence de leur science et de leur ignorance, de leur intelligence et de leur sottise, ainsi que celle des évènements présent et passés, est tellement grande qu'on croirait y voir deux mondes différents ; on ne peut même connaître dès maintenant les

progrès que l'avenir nous réserve. Si l'on considère toutes ces choses, il est clair qu'on y verra du miraculeux et du surnaturel ; à plus forte raison ne peut-on pas arriver à connaître cette force divine et miraculeuse du Bouddha.

Mais il n'est point douteux que cette puissance possède sa raison d'être, et si nous la trouvons surnaturelle et miraculeuse, c'est que nous ne pouvons comprendre cette raison avec notre faible intelligence humaine. Supposons deux hommes, l'un intelligent, l'autre imbécile ; ce dernier ne comprenant pas l'action que fait le premier, la regarde comme une chose extraordinaire ; celui-là, au contraire, la considère comme chose tout à fait naturelle.

Si nous implorons la force miraculeuse du Bouddha, c'est seulement pour que sa charité sauve notre vie future. Quant à ce qui concerne notre vie présente, nous devons employer uniquement notre propre force et ne jamais demander l'appui de celle du Bouddha. C'est pourquoi il est défendu de lui demander le bonheur, ou de le prier d'écarter le malheur, de chercher à connaître le sort qui nous attend ou d'appeler la malédiction du ciel sur autrui.

IV

SUR LA VIE FUTURE

La religion bouddhique ne traite pas seulement de la vie future, elle explique à la fois le passé et le présent. De là vient l'expression de *Trois Vies*. Comme les trois vies se succèdent sans cesse, sans toutefois suivre un ordre fixe, elles n'ont ni commencement ni fin. Or le temps qui se trouve entre la formation et la destruction d'une chose s'appelle *présent* ; s'il y a un commencement à la formation, il est évident qu'il existe une époque qui précède ce commencement et une autre qui succède à la destruction : ce qui précède est le passé, ce qui suit est le futur. Ils peuvent être simultanés ; ainsi le présent d'aujourd'hui, né du passé d'hier, fait place au futur de demain ; et cet aujourd'hui étant le futur d'hier est précisément le passé de demain. Si l'on explique cette raison d'être d'une manière plus détaillée, c'est que, même dans l'espace d'une seconde, on trouve toujours la succession des trois vies.

Ainsi, avant la naissance de l'homme, l'âme se trouve en un lieu que l'on appelle la vie passée, et, après sa mort, elle se rend à un autre lieu que l'on nomme la vie future. Se succédant ainsi l'un à l'autre, le passé et le futur sont également infinis, absolument comme la circonférence d'un cercle n'a point d'extrémité ; sinon, l'âme serait une chose qui se produit et s'éteint subitement, et, en un mot, ne devrait exister qu'aujoud'hui et non hier ou demain, ce qui serait faux et ce que, par conséquent, le Bouddha n'admet pas.

Les trois vies se succédant dans leur cercle, la différence des résultats, telle que le plaisir ou la peine, provient de l'*In-En* des actions bonnes ou mauvaises, que l'on a commises ; ainsi la *bonne cause* du travail d'hier donne aujourd'hui le *beau résultat* du succès, tandis que la *mauvaise cause* de l'oisiveté d'aujourd'hui amène pour demain le *misérable résultat* de la honte.

Il y a autant de degrés dans les mauvaises actions que dans leurs résultats. Les pécheurs ont trois destinations principales : Gigokou, ou enfer ; Gaki, ou monde des démons affamés ; Tchikonshoo, monde animal. Naturellement il y a aussi autant de degrés dans les bonnes actions que dans leurs résultats, qui sont de retourner dans le monde des hommes, ou de monter dans celui des Tembeus. La seule fin qui délivre l'homme du cercle de l'existence est d'atteindre à la dignité de Bouddha et d'obtenir le *néhan* (nirvâna), but suprême dans la religion bouddhique.

V

MORALE

Pour expliquer la manière de pratiquer les préceptes généraux de la doctrine bouddhique, il est dit dans le livre sacré *Tsoukougné* : « Toutes les mauvaises actions éviteras, toutes les bonnes actions pratiqueras et aussi ta pensée purifieras. » C'est ce qu'enseignent tous les Bouddhas.

Or, pour que les hommes puissent se conduire conformément à cette doctrine, Shaka-Mouni Boutsou établit les diverses interdictions, savoir : les

cinq interdictions, les *dix interdictions*, etc., jusqu'aux *deux cent cinquante interdictions* et aux *cinq cents interdictions*. En général ces interdictions sont choisies et appliquées selon les personnes et les circonstances ; mais, dans notre secte sïn-siou, quand on connaît les principaux préceptes, on laisse de côté ces conditions insignifiantes et on n'en tient aucun compte ; il n'y a qu'à obéir aux commandements d'Amida, et une fois que le fidèle arrive par sa foi à égaler la charité des Bouddhas, son cœur est rempli de cette grande charité qui consiste à considérer le prochain comme soi-même, et ce sentiment l'excite naturellement à la vertu, à la franchise dans la parole et dans la conduite, à la conformité entre les actes et la pensée, à la vénération des sages, au respect des hommes de bien, à la bienfaisance, à l'amour de tous les êtres. Aussi cette doctrine est-elle, comme on le voit, l'enseignement par excellence pour la conduite de tout le monde, et n'a, par conséquent, nul besoin de lois ou d'interdictions difficiles à comprendre. C'est parce que l'âme du Bouddha est dans l'âme de l'homme que celle-ci, divinisée, accomplit les *cinq sortes de conduites morales*, qu'on appelle *Gonémmon* ou *Portes des cinq pensées*.

La première *Raïhaï*, ou *adoration*, consiste à adorer et respecter toujours Amida-Boutsou.

La seconde, *Santan*, ou *louange*, consiste à louer toujours la vertu d'Amida.

La troisième, *Sagouan*, ou *vœu*, consiste à désirer ardemment d'arriver à la dignité de Bouddha.

La quatrième, *Guénsatsou*, ou *méditation*, consiste à méditer la vertu d'Amida.

La cinquième, *Ekoo*, ou *reflet*, consiste à souhaiter, par amour pour le prochain, que tous les hommes puissent arriver, comme soi-même, à la dignité de Bouddha.

Ces cinq manières d'agir dérivent de la volonté de faire ce que le Bouddha veut faire lui-même. Aussi ne doit-on pas chercher les *cinq pensées* en dehors de sa propre âme ; et dans la secte sïn-siou, on enseigne, avant tout autre chose, la vertu de l'intérieur ou du cœur. Pour les règles extérieures ou les cérémonies, on est parfaitement d'accord avec les mœurs du monde, et cela parce que les lois de l'État sont faites pour protéger le peuple et assurer la paix à la société. Aussi le chemin le plus court pour arriver à l'amour du prochain

est de se conformer parfaitement aux lois de l'État. Voilà pourquoi, bien qu'en général les prêtres bouddhistes soient obligés de s'abstenir de viandes et de renoncer au mariage, la secte sïn-siou seule ne leur impose aucune interdiction de ce genre. La conduite extérieure des prêtres ne diffère en rien de celle des laïques ; ils ont seulement pour mission de propager la religion et d'instruire le peuple ; c'est la seule différence qui existe entre le prêtre et le laïque.

VI

HISTORIQUE DE LA SECTE

Quand Shaka parut dans l'Inde, tout fut expliqué par lui, depuis les lois de l'*In-En-Shooki* (qui signifie que tout provient de l'*In-En*), jusqu'aux moyens d'éviter le mal et de pratiquer le bien. Mais les explications des lois religieuses qu'il donna aux hommes sont comme les médicaments que le médecin applique suivant la maladie ; aussi les prêtres sont extrêmement nombreux et leurs règles différentes les unes des autres. Parmi ces enseignements, ceux qui sont renfermés dans les trois livres indiqués à l'article VIII, sont surtout des louanges de la vertu d'Amida, et ils expliquent que, si l'on se soumettait à ses commandements religieux, on vivrait toujours dans le *Giodo (terre pure)*, et que l'on pourrait jouir de la félicité bouddhique en évitant de renaitre dans les mondes inférieurs. Aussi dans l'Inde, comme au Japon et en Chine, ceux qui ont compris le sens de la doctrine sont en assez grand nombre ; mais chacun voulant suivre son propre système et s'obstinant dans les lois des sectes, personne n'a jamais pu comprendre la véritable pensée du Bouddha. Seul le fondateur de notre secte, Sinran Shoonin, mort en 1262, reçut le don de comprendre et de propager cette pensée, et a fondé une secte nommée Giodo-Sïnsiou, qui date de 653 ans. (On compte depuis la première année de Guén-nin, époque où le fondateur de cette secte a écrit le livre religieux Kyô-gnio-sïn-shiò.)

VII

SUR LES DIEUX JAPONAIS

Dans notre secte sïn-siou nous n'adorons pas d'autres dieu qu'Amida ; mais dans les autres sectes on adore à la fois plusieurs dieux et entre autres ceux de l'Inde et du Japon. La religion bouddhique n'a pas établi de nouveaux dieux ; elle défend souvent de leur rendre un culte et de s'occuper des jours favorables. Mais les disciples de la doctrine de Baramon (Brahma) adorant divers dieux, on a confondu la religion bouddhique et celle de Baramon, à tel point qu'on est arrivé à dire que les dieux que les Indiens adorent sont des incarnations du Bouddha. Cette idée venant jusqu'au Japon, on a de même prétendu que les dieux japonais étaient des incarnations du Bouddha, et c'est pour cette raison qu'on les a consacrés dans les temples bouddhiques. Mais, hélas ! les différentes erreurs qui sont venues de là ont malheureusement éclipsé les principes fondamentaux de la religion bouddhique. C'est justement pour mettre en lumière ces principes fondamentaux que dans notre secte on n'adore aucun de ces dieux.

VIII

LIVRES BOUDDHIQUES SUR LESQUELS REPOSENT LES PRINCIPES DE LA SECTE SIN-SIOU

Les doctrines de Shaka ont toujours été orales et il n'a laissé aucun écrit. Après sa mort, ses disciples ont composé des livres avec toutes les paroles de leur maître qu'ils ont pu recueillir. Ces livres, avec ceux que composèrent les disciples eux-mêmes, formèrent ce qu'on appelle *Tripitaka* ou les *trois magasins* des livres sacrés des lois religieuses et des discussions. Parmi ces ouvrages, 666 sont des recueils des paroles du Bouddha ; mais nous employons tous les livres traduits du chinois. Or, comme il y a plusieurs traductions pour

chaque ouvrage, elles forment 2850 volumes. Les trois livres suivants, sur lesquels reposent les principes de notre secte, se composent tous des propres paroles du Bouddha.

— Boussetsou-quan-Mourioodjou-Kyò (*un volume*), traduit par Kyooryoo-Yaska, qui vivait en Chine à l'époque soo.

— Boussetsou-Amida-kyoo (*un volume*), traduit par Koumaradjien, qui vivait en Chine à l'époque yossin.

— Boussetsou-mouryoodjou-kyoo (*deux volumes*), traduits par Koossooga vivant en Chine à l'époque de Soogni.

Il existe encore un grand nombre de livres contenant les explications des Dentoosoojoo, prêtres instruits, qui ont enseigné jusqu'à nos jours les principes de la doctrine bouddhique des trois nations (Japon, Chine, Inde), ainsi que des ouvrages des fondateurs Giodoo et du fondateur de la sous-secte sïn-siou ; mais nous nous dispensons de les énumérer ici, de peur que leur trop grand nombre n'amène quelque erreur.

NOTES

SUR LES

COURS DE LANGUES ORIENTALES

A LYON

Il y a fort peu de temps que les Lyonnais se préoccupent de l'étude des langues orientales. Les relations commerciales de cette ville avec l'extrême Orient, les intérêts que plusieurs de ses habitants ont avec l'Algérie et l'Égypte auraient dù plus tòt attirer l'attention de nos compatriotes sur des études qui pouvaient leur être si profitables [1].

C'est le Congrès provincial des Orientalistes tenu à Saint-Étienne en 1875 qui a donné la première impulsion, et c'est depuis le Congrès provincial des Orientalistes de Lyon en 1878 que l'on a créé dans notre ville des cours de sanscrit, d'égyptien et de japonais.

Depuis longtemps un cours d'hébreu se faisait à la Faculté de théologie et un autre cours d'hébreu fait partie depuis quelques années de l'enseignement

[1] Beaucoup de Lyonnais ont, en Algérie, de grandes propriétés ; une des plus importantes Compagnies de navigation qui font le service entre la France et le nord de l'Afrique a son siège social à Lyon.

du grand séminaire. Nous n'avons pas de renseignements suffisants sur ce dernier cours, et nous ne pouvons parler que de celui qui se fait à la Faculté de théologie.

COURS D'HÉBREU

En vertu du décret impérial de 1808, qui réorganisa l'Université de France, une ordonnance signée de Fontanes du 12 octobre 1809 nomma à la chaire d'hébreu dans la Faculté de théologie de Lyon le P. Wagner, capucin allemand.

Les leçons de ce professeur furent suivies particulièrement par les jeunes gens qui se destinaient à la prêtrise.

Le P. Wagner mourut en 1812.

Son successeur fut l'abbé Jacques Arlac. Démissionnaire en 1830 pour refus de serment au roi Louis-Philippe, il mourut en 1834.

Pendant huit ans la chaire d'hébreu demeura sans professeur.

En 1838 la Faculté de théologie de Lyon fut réorganisée. M. l'abbé Plantier fut nommé professeur d'hébreu. Il a laissé un ouvrage sur les poètes bibliques. En 1855 M. Plantier fut promu à l'évêché de Nîmes.

La même année M. l'abbé François Guinand lui succéda dans la chaire d'hébreu, qu'il occupe encore aujourd'hui.

Le savant professeur a donné à son cours une largeur de vues toute particulière. Le nombre des élèves qui s'était un peu restreint depuis la création du cours d'hébreu au grand séminaire s'élève peu à peu et ne pourra que s'augmenter encore en présence du mouvement philologique qui s'accentue de plus en plus. L'hébreu est non seulement utile à ceux qui veulent étudier nos livres saints, mais il est indispensable aux jeunes savants qui veulent pénétrer les mystères de l'arabe, du phénicien et de la langue des hiéroglyphes.

M. l'abbé Guinand a publié un travail sur l'*origine de l'alphabet* et une *étude sur la langue des Hébreux*.

COURS DE SANSCRIT

Les conférences de sanscrit à la Faculté des lettres de Lyon sont professées par M. Paul Regnaud, maître de conférences, nommé à cette chaire le 27 février 1879.

Ancien élève de l'école pratique des hautes-études, M. Regnaud est l'auteur de travaux remarqués, relatifs au domaine scientifique auquel le rattachent ses fonctions [1].

Les conférences de M. Regnaud pour l'année scolaire 1879-80, se divisent en trois séries, à chacune desquelles se rattache une leçon par semaine.

PREMIÈRE SÉRIE

Conférences le Vendredi à dix heures et demie

Pour le premier semestre, ces conférences ont été consacrées à l'exposé succinct des principes de la grammaire sanscrite. Dans ces leçons le professeur s'est attaché à formuler les règles générales sur lesquelles reposent l'euphonie et la morphologie si riches et si complètes de la langue sanscrite. Il fait provisoirement abstraction des exceptions, afin de ne pas trop exiger, d'une seule fois, de l'attention et de la mémoire de ses auditeurs. Il se réserve d'en traiter à mesure que les formes présentées par les textes qu'il expliquera durant le second semestre lui en fourniront l'occasion.

[1] *Les centuries de Bhartrihari* — Études sur les poètes sanscrits de l'époque classique ; — 1 vol.
Les stances érotiques morales et religieuses de Bhartrihari: traduction nouvelle ; — 1 volume.
Le chariot de terre cuite (mṛcchakaṭikâ), drame sanscrit ; traduction nouvelle accompagnée de notes empruntées à un commentaire inédit de la bibliothèque badlrienne; — 4 volumes.
Exposé systématique et chronologique de la doctrine des principales Upanishads. — Dans les collections de la Bibliothèque des Hautes-Etudes ; — 2 fascicules.
Le système Védânta. Dix articles parus dans la *Revue Philosophique* 1876-79.
Divers articles sur la littérature sanscrite et la grammaire comparée, dans la *République Française* la *Démocratie Franc-Comtoise*, etc.

Ces mêmes leçons auront pour objet, durant le deuxième semestre, l'explication des textes réunis dans l'*Anthologie de Lassen*. Ici la tâche du professeur consistera surtout à analyser les formes et à faire ce qu'on pourrait appeler de la bonne grammaire appliquée, sans négliger toutefois l'examen des faits de syntaxe et l'indication raisonnée et étymologique du sens des vocables.

DEUXIÈME SÉRIE

Conférences le Lundi à dix heures et demie

Les leçons de l'un et de l'autre semestre s'appliquent à la grammaire comparée des langues indo-européennes, dont les phénomènes et l'enchaînement sont étudiés au moyen d'exemples empruntés plus spécialement au sanscrit, au grec et au latin.

Le rapport de ces leçons avec celles qui ont la langue sanscrite pour objet exclusif est des plus étroits, l'étude de la grammaire sanscrite nécessitant, d'une manière presque absolue, des notions de grammaire comparée ou historique, tandis que celle-ci, en tant qu'elle se rapporte au domaine des langues à flexion, exige la connaissance au moins élémentaire de la grammaire et du vocabulaire sanscrits.

L'importance de plus en plus grande qu'on attache, à si juste titre, dans l'enseignement secondaire à l'évolution historique du langage en français, en latin et en grec, ajoute à ces conférences un intérêt tout pratique dont M. Regnaud espère que MM. les professeurs des collèges et lycées et leurs élèves des hautes classes, sauront tenir compte.

TROISIÈME SÉRIE

Cours public le Mercredi à quatre heures

L'objet de ce cours est l'exposé des institutions et des conditions sociales et religieuses de l'Inde, d'après le livre des *lois de Manou* et les *Dharma-*

Çastras correspondants, c'est-à-dire pour une période dont le point central est, autant qu'on peut le conjecturer, l'époque de l'expédition d'Alexandre.

Pendant le premier semestre, le professeur a pris successivement pour texte le premier livre de Manou avec les légendes cosmogoniques et philosophiques qui y sont contenues, et le huitième qui traite des devoirs généraux des rois, ou de l'emploi de la journée du prince, au double point de vue des grands intérêts de l'Etat et des soins particuliers qu'exige sa personne.

Au deuxième semestre, le professeur s'occupera des matières contenues dans le huitième livre, le plus important de tous en ce qui regarde le droit proprement dit. Ce livre est consacré, en effet, à la description de l'organisation judiciaire et aux règles sur lesquelles reposent la procédure à observer et les jugements à rendre en matière civile et criminelle. Indépendamment de l'intérêt que ces différents sujets présentent, dans le recueil même de Manou, ils offrent l'occasion à de nombreux rapprochements, soit avec les documents sanscrits du même genre, soit avec le droit archaïque des nations de l'Occident, rapprochements que M. Regnaud s'efforcera de faire dans la mesure des compétences et des sources d'informations dont il dispose.

Chemin faisant, et chaque fois qu'il rencontre dans les textes qu'il traduit pour ses auditeurs, un mot intéressant par l'idée qu'il représente, le travail, la marche intellectuelle que les différents sens par lesquels il a passé suggèrent et les rapprochements étymologiques auxquels il donne lieu avec les langues classiques de l'Occident, le professeur en donne l'explication au tableau à ces différents points de vue, sans oublier toutefois qu'une analyse trop technique ne répondrait ni au principal objet de ses leçons, ni à l'absence de préparation scientifique spéciale chez les membres de l'auditoire auquel il s'adresse.

COURS D'ÉGYPTOLOGIE

Les conférences d'archéologie égyptienne, près la Faculté des lettres de Lyon ont été créées par arrêté ministériel du 27 février 1879.

Le titulaire est M. Eugène Lefébure, qui a publié, depuis 1868, différents

mémoires relatifs à l'égyptologie. Les principaux de ces ouvrages, qui se rapportent à l'histoire de la religion égyptienne, sont les suivants :

Traduction comparée des hymnes au soleil, composant le 15e chapitre du Rituel funéraire.

Étude sur la vie future chez les Égyptiens (dans les troisièmes Mélanges égyptologiques de M. Chabas).

Le Mythe Osirien, premier volume ; *Les Yeux d'Horus*, deuxième volume ; *Osiris* (troisième et quatrième fascicules des *Études égyptologiques*).

Le Papyrus de Soutimès, traduction, avec introduction et commentaire, d'un manuscrit publié par M. Guieysse.

The book of Hades (dans les *Records of the past*, volume X).

La conclusion qu'indiquent ces travaux est que la religion égyptienne représenterait surtout une conception naturaliste.

Les noms de presque toutes les divinités font d'elles soit le soleil (*Ra*), soit le ciel (*Nu*), soit l'éther (*Nun*), soit l'air lumineux (*Shu*), soit l'eau (*Num*), soit la terre (*Tanen*), soit l'espace (*Osiris*, *Isis*, *Hathor*, etc.). Ces noms indiquent les points de départ des différents mythes, et ne sauraient être laissés de côté. Ils montrent que le sentiment confus du divin, principe des mythologies naissantes, avait pris pour objet en Égypte les manifestations matérielles des forces qui composent l'univers.

Le polythéisme égyptien tendait à l'unité, ainsi que les autres polythéismes, et il y est arrivé avant même le début de l'époque historique, à ce qu'il semble.

Et d'abord la religion d'État, qui modelait le soleil sur le pharaon et le pharaon sur le soleil, simplifiait (mais d'une manière un peu forcée) la diversité des symboles, et s'affirmait dans le système des triades, qui représente, à ce qu'on croit, le soleil s'engendrant lui-même, comme père et comme fils, dans le sein de l'étendue, son épouse et sa mère. Un effet de l'introduction des divinités non solaires dans ce type, qui leur donnait un aspect uniforme, était l'adjonction du nom de l'astre, ou *Ra*, à leur véritable nom : on disait ainsi *Num-Ra*, c'est-à-dire *l'eau-soleil*, sans se préoccuper de la contradiction contenue dans les deux termes énoncés. M. de Rougé avait reconnu là une nouvelle époque dans l'histoire de la religion.

La théorie solaire, connue depuis Champollion, a été facile à dégager parce que son rôle officiel la mettait au premier plan, mais elle n'expliquait pas tout, et elle devait tenir compte des différents personnages divins, sous peine de tomber dans l'hérésie comme il est arrivé à la fin de la dix-huitième dynastie. D'ailleurs, une théorie aussi étroite que celle qui ressort du drame solaire ne saurait à elle seule constituer une vue d'ensemble. Aussi les égyptologues, tant qu'ils n'ont pas cherché ailleurs la clef du système religieux, ont-ils été amenés à voir exclusivement dans le soleil le dieu suprême ou la manifestation du dieu suprême, et dans les autres dieux les diverses phases solaires ; en outre, pour expliquer l'existence de la terre, de la lune, de l'eau, des étoiles, etc., toutes choses qui sont entièrement distinctes du soleil, ils ont dû admettre que le dieu était regardé soit comme produisant la création *ex nihilo*, soit comme la tirant d'une matière éternelle et distincte de lui, simplement par un acte de sa volonté ou par un effet de sa parole. C'est du moins l'interprétation qu'implique le mot *monothéisme*, dans lequel l'école égyptologique française a résumé, depuis longtemps, une appréciation qui peut être bonne dans sa mesure, mais qui n'a pas encore été vraiment justifiée dans son ensemble.

Un certain nombre de documents sont au contraire manifestement panthéistiques, ainsi que l'a prouvé M. Naville. Plusieurs textes montrent même les éléments formant, par leur essence et leur union, l'âme divine du corps divin, c'est-à-dire du monde matériel, produit par voie d'émanation. Il ne saurait être ici question d'un principe absolument spirituel, car l'univers, émané et non créé, n'est alors que le développement d'une substance en dehors de laquelle il n'y a rien. Dans les idées égyptiennes, le soleil se rattachait d'ailleurs à ce sytème, et la lumière, sous le propre nom du soleil, représentait l'une des parties de l'âme élémentaire.

Que la véritable synthèse de la religion égyptienne soit là, c'est ce qu'on ne saurait affirmer, tant qu'on ignorera si l'esprit n'avait pas été nettement distingué de la matière, et s'il ne s'était pas produit plusieurs écoles théologiques.

Quoi qu'il en soit, les recherches de M. Lefébure, peut-être en raison des textes et des mythes qu'il a étudiés, concluent à l'origine naturaliste, et, comme conséquence immédiate à tout le moins, au développement panthéis-

tique de la religion égyptiene. Ainsi, Osiris serait le monde souterrain (*as-ar*, c'est-à dire *la résidence* nocturne *de l'œil* céleste), le corps terrestre dont l'eau et la lumière sont l'âme. Il serait aussi l'habitant par excellence du monde souterrain, c'est-à-dire la lune, dont les différentes phases ont donné lieu à toute une série de légendes.

C'est à la forme lunaire du dieu qu'on sacrifiait le porc, emblème des ténèbres et des éclipses, et il y a dans la croyance à l'impureté de cet animal un point de contact utile à noter entre les Égyptiens et les Sémites. Un autre dieu, nommé Khem est regardé comme ayant donné naissance aux nègres, ce qui le rapproche pour le nom et pour le rôle du Cham biblique, représentant aussi le dieu Lune, habitant des ténèbres et en conséquence père des noirs. Horus, dont l'opposition avec Set est remarquable, en ce sens que le nom d'Horus simple signifie *ciel*, et que le nom de Set signifie *terre*, aurait été d'abord un dieu céleste, ce qui expliquerait pourquoi le soleil et la lune sont dits ses yeux. Ces différentes constatations montrent au moins qu'il n'y avait pas seulement des allégories solaires dans les croyances égyptiennes, dont le champ était aussi vaste que celui des autres mythologies.

Les conférences d'égyptologie ont été ouvertes le 26 avril 1879. Le titulaire, dans son discours d'ouverture, a exposé l'origine, les développements et les résultats de la découverte de Champollion, en insistant sur ce fait que l'on peut considérer l'Égypte comme la plus ancienne des nations connues, ce qui donne un intérêt spécial aux renseignements de tout genre qu'elle a laissés sur l'état de la civilisation dans la haute antiquité.

M. Lefébure a repris en partie ce sujet dans son cours public de 1879-1880 ; ce cours a lieu le mercredi, à 4 heures 1/4 du soir, et il est résumé dans le présent recueil, sous le titre : *Les races connues des Égyptiens*. En dehors du cours public, la grammaire et l'explication des textes font l'objet de conférences particulières qui ont lieu le vendredi et le samedi, à 9 heures 1/2 du matin.

COURS DE JAPONAIS

L'école de commerce a offert le local et l'éclairage. M. Émile Guimet a donné ses professeurs, et le cours a été fondé le 3 février 1879.

Ces professeurs sont :

MM. Ymaïzoumi,
Tomii,
Yamada.

Le japonais qu'il s'agissait d'apprendre était le japonais usuel et commercial. Les procédés d'enseignement devaient être exactement ceux qu'on emploie dans les écoles primaires du Japon, moyens mnémotechniques amusants, qui gravent rapidement dans la mémoire de l'enfant les signes compliqués des alphabets japonais et chinois.

Une difficulté se présentait tout d'abord.

Comment transcrire en français les lettres japonaises ? Se servirait-on des prononciations scientifiques indiquées surtout par des Anglais et qui forcent les Français à prononcer les mots comme feraient des Anglais ? Ainsi le nom du secrétaire général du ministère de l'instruction publique au Japon se transcrit ordinairement *Riuichi Kuki* et se prononce Riouitchi Kouki ; le dieu Fuku-Roku-Jin se prononce en français Fokou-Rokou-Djin.

Les professeurs prirent le parti, s'adressant à des Français, de transcrire exactement toutes les prononciations, de manière à n'introduire aucune convention dans la manière de lire les mots transcrits. (Voir les tableaux planches VIII et IX.)

Au début soixante élèves furent présents aux cours. C'était beaucoup trop pour obtenir de bons résultats. Peu à peu ce nombre diminua de moitié. Mais finalement on ne garda que dix-huit élèves auxquels on donna des encriers japonais, des pinceaux et du papier de mûrier.

Ces élèves ont appris la Katakana, l'écriture démotique, puis le Hirakana, l'écriture élégante, ainsi que les caractères chinois nécessaires à la compo-

sition des mots usuels. Outre les leçons sur les règles de grammaire, et la construction des phrases élémentaires, on leur a donné des leçons spéciales sur la calligraphie, si importante pour l'étude de la langue japonaise et sur la prononciation et l'art de s'exprimer correctement dans la conversation.

Il y avait trois leçons par semaine.

A la fin de l'année scolaire, fin juillet 1879, les élèves pouvaient traduire. construire et parler des phrases élémentaires.

A la reprise des études, le 20 octobre, ils ont appris le style épistolaire. civil et commercial, et ont été exercés à parler en se servant de phrases un peu développées.

Ils recevaient alors deux leçons par semaine.

Ils sont arrivés à parler avec une pureté complète les phrases grammaticales les plus compliquées ; ils peuvent faire une correspondance, lire les journaux japonais, etc.

Deux cents caractères chinois, qu'ils écrivent fort bien, leur servent concurremment avec les autres caractères japonais.

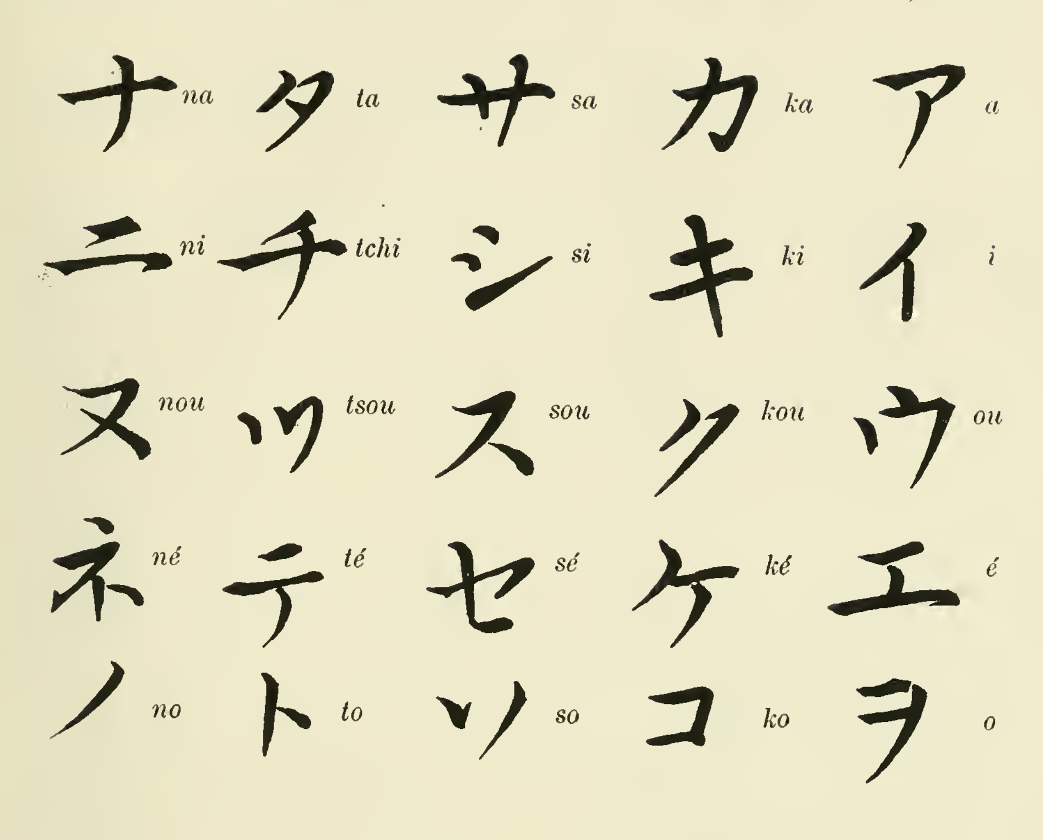
L'assiduité de tous a été irréprochable.

Le 20 octobre, à la rentrée, un nouveau cours a été commencé. Trente élèves se sont presentés et douze seulement ont été gardés. On leur donne deux leçons par semaine et ils reçoivent l'instruction par les mêmes procédés qui ont servi à la première année. Les progrès de cette classe sont au moins aussi rapides que ceux de l'année précédente, quoique le temps consacré à l'étude soit moindre ; mais il faut remarquer que les élèves de la deuxième année servent de répétiteurs.

Parmi les élèves figurent deux petits Japonais qui sont venus en France tellement jeunes qu'ils ne connaissent aucun mot de leur langue maternelle. Il a fallu cette circonstance de la création de ce cours pour les mettre à même de ne pas retourner dans leur pays sans connaître la langue qu'on y parle.

Les élèves du cours de japonais se destinent pour la plupart au commerce. mais on entrevoit déjà que quelques-uns, poussés par des goûts philologiques particuliers, pourront compléter leurs études littéraires et rendre plus tard de véritables services dans les travaux de haute traduction.

FIN DU TOME PREMIER

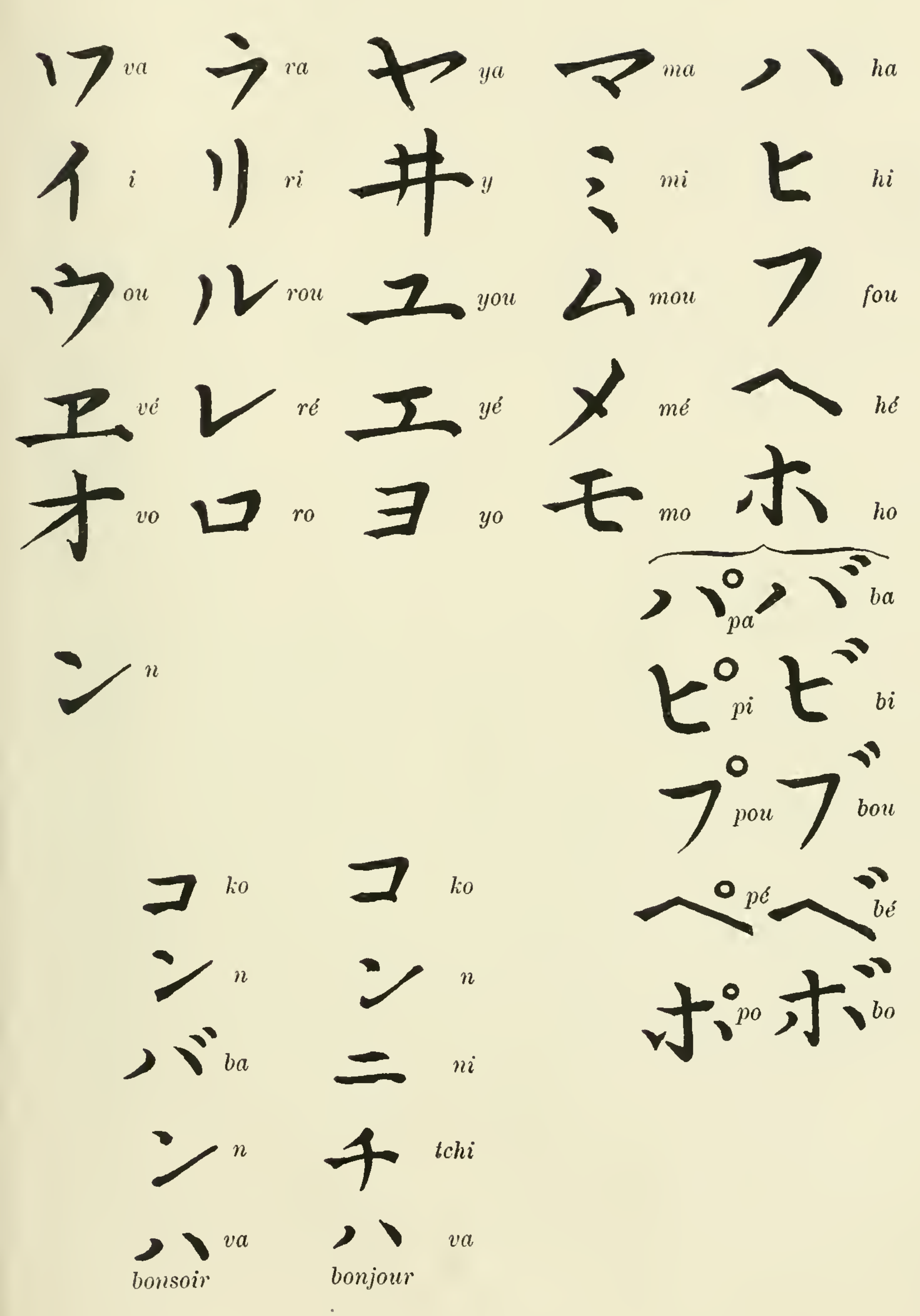


ダ	*da*	ザ	*za*	ガ	*ga*
ヂ	*dji*	ジ	*zi*	ギ	*gui*
ヅ	*dsou*	ズ	*zou*	グ	*gou*
デ	*dé*	ゼ	*zé*	ゲ	*gué*
ド	*do*	ゾ	*zo*	ゴ	*go*

Imp. A. Roux, Lyon

ALPHABET KATAKANA.

— JAPON —



Imp. A Roux, Lyon

ALPHABET KATAKANA.

— JAPON —

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

LYON. — IMPRIMERIE PITRAT AINÉ, RUE GENTIL, 4

